Die Bedeutungen des Wortes Hypothesis bei Aristoteles.

(Teil II der unter dem Titel „Ueber Begriff und Wort Hypothesis bei Platon und Aristoteles" eingereichten Abhandlung.)

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Hohen Philosophischen Fakultät
der
Badischen Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.
vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht
von

P. Nikolaus Matthias Thiel,
Benediktiner der Abtei Maria Laach.

1919.
Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda.

Die Bedeutungen des Wortes Hypothesis bei Aristoteles.

(Teil II der unter dem Titel „Ueber Begriff und Wort Hypothesis bei Platon und Aristoteles“ eingereichten Abhandlung.)

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Hohen Philosophischen Fakultät
der
Badischen Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.
vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht
von

P. Nikolaus Matthias Thiel,
Benediktiner der Abtei Maria Laach.

1919.

Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda.

Referent: Herr Professor Dr. Geyser.

Das Examen rigorosum fand am 18. Dezember 1918 statt.

Literatur.

Altenburg, Mart., Die Methode der Hypothesis bei Platon. Aristoteles und Proklus. Dissert. Marburg i. H. 1905.

Andrés, W., Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles. Dissert. Breslau 1905.

Aristotelis opera, ed. Akad. Reg. Boruss. Berolini 1831.

Baeumker, Cl., Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890.

Boreas, Theoph., Das weltbildende Prinzip in der platonischen Philosophie. Dissert. Leipzig 1899.

Brentano, Fr., Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867.

Consbruck, Max, Ἐπαγωγή und Theorie der Induktion bei Aristoteles. Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. V (1892) S. 301—321.

Czaja, Paul, Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes? Philos. Jahrb. (1904/05) Bd. 17, S. 404—415 und Bd. 18, S. 45—60.

Geyser, J., Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster i. W. 1915.

—, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster i. W. 1917.

—, Ueber Wahrheit und Evidenz. Freiburg i. B. 1918.

Glossner, M., das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. Paderborn und Münster i. W. 1887.

—, Die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit. Jahresbericht der Görres-Gesellschaft. Sektion für Philosophie für das Jahr 1883. Cöln 1884.

Gredt, Jos. O. S. B., Elementa philosophiae Aristotelico Thomisticae. 2 Bde. Freiburg i. B. 1909—1912.

—, De cognitione sensuum externorm. Rom 1913.

Maier, H., Syllogistik des Aristoteles. 2 Teile. Tübingen 1896—1900.

Platonis quae exstant opera, ed. Fr. Ast. Lipsiae 1819—1827.

Prantl, C., Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Leipzig 1855.

—, Ueber die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie. Abh. d. Bayr. Akad. d. Wissensch., philos.-hist. Kl. Bd. VII. München 1853.

Rolfes, E., Aristoteles' Metaphysik. 2 Bde. Leipzig 1904.

—, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. Paderborn 1896.

—, Zur Kontroverse über die Körperlehre in der griechischen und scholastischen Philosophie. Divus Thomas, Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie, II. Serie. IV. Jahrg. (1917) S. 381—435.

Sigwart, Chr., Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urteil. Programm. Tübingen 1871.

Steger, Jos., Platonische Studien. Innsbruck 1869.

Thomas v. Aquino, De anima et in XII libros metaphysicorum expositio. Opera omnia 24 und 25 (Vivès). Paris 1875.

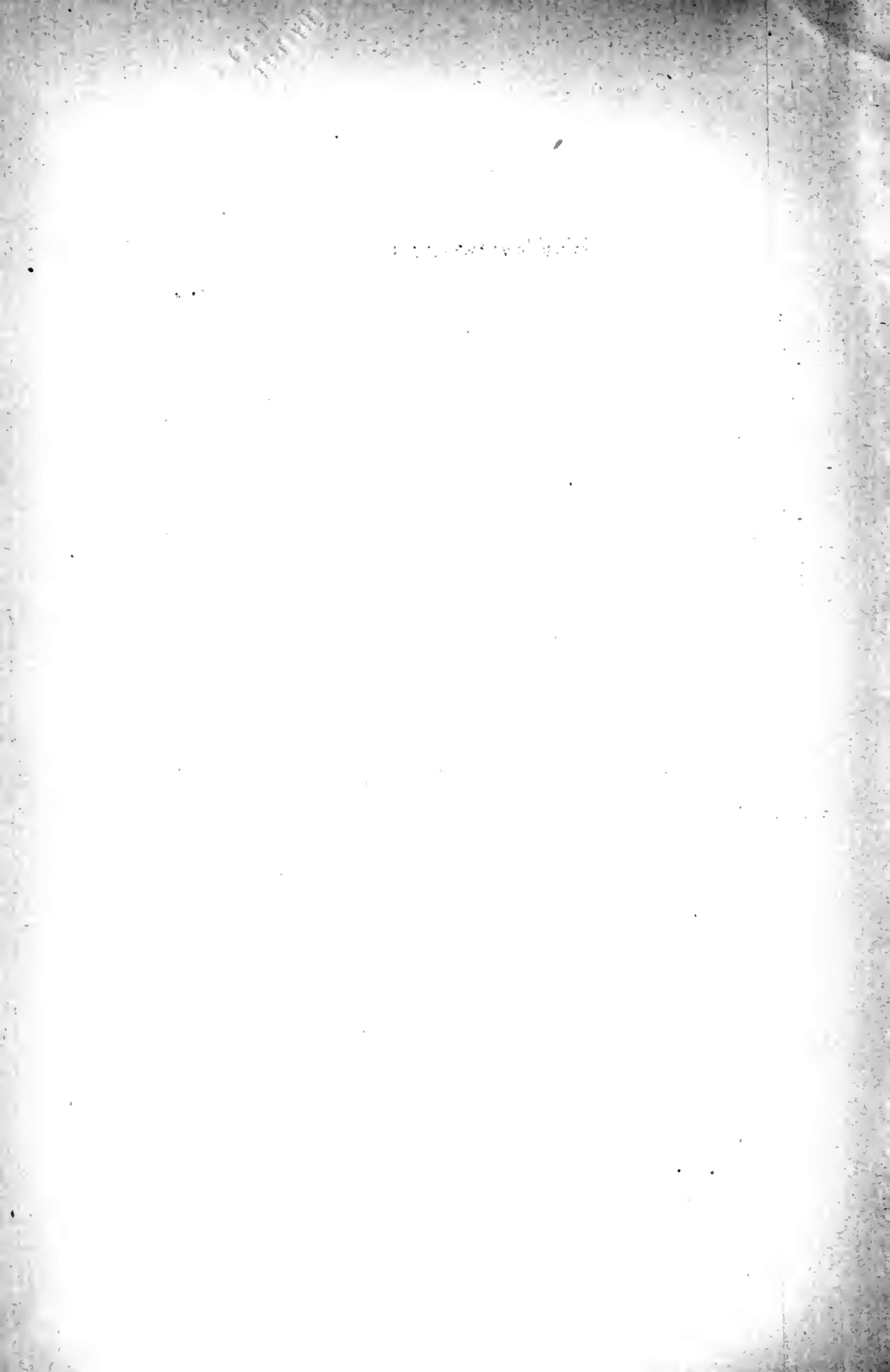
—, In libros Posteriorum Analyticorum expositio. Opera omnia I. Roma 1882.

Trendelenburg, Ad., Logische Untersuchungen. 2 Bde.[3] Leipzig 1870.

Waitz, Th., Aristotelis Organon 2 voll. Leipzig 1844—46.

Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II 1 und 2[3]. Leipzig 1875—1879.

Inhaltsverzeichnis.



Jedes Wort hat die unabtrennbare Aufgabe, einen Begriff zum Ausdruck zu bringen. Jedoch ist das nicht so zu verstehen, als müsse jeder einzelne Denkinhalt seinen eigenen sprachlichen Ausdruck haben und sei jedes Wort nur imstande, einen ganz bestimmten Begriff zu offenbaren. Im Gegenteil, ein und dasselbe Wort kann ganz verschiedene Begriffe wiedergeben und anderseits kann ein und derselbe Denkinhalt sprachlich verschieden geäussert werden. [1])

Der Grund dafür ist zweifach: einmal sind unsere Worte keine blossen Naturlaute, wie es z. B. das Lachen und Stöhnen sind, sondern vom Menschen freigewählte äussere Zeichen oder Stellvertreter für jene Dinge, auf die unser begriffliches Denken gerade gerichtet ist. Sodann gibt es der erkennbaren und denkbaren Dinge unendlich viele, die Zahl der uns zur Verfügung stehenden Worte dagegen ist eine begrenzte.

Liegt es hiernach ganz in der Natur der Sache begründet, dass ein Wort nicht immer dasselbe bedeutet und einem Gedanken nicht immer und überall auf dieselbe Weise Ausdruck verliehen wird, so muss es von Wichtigkeit sein, dass wir in unserem Verkehre mit anderen und im Lesen ihrer Bücher dem variierenden Verhältnisse von Begriff und Wort zueinander stets eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Mit Recht hebt Aristoteles in seinen sophistischen Widerlegungen hervor, dass gerade die Nichtbeachtung dieser ganz natürlichen Sache der Grund sei für die vielen Sophismen und Fehlschlüsse der Menschen. „Da wir nämlich", so führt er aus, „die Dinge, über die wir reden, nicht selbst herbeinehmen können, statt ihrer vielmehr die Namen als Symbole der Dinge gebrauchen, so meinen wir, dass das, was sich auf Grund der Worte ergibt, auch bei den Dingen zutreffen müsse, ähnlich wie bei dem Rechnen mit den Rechensteinen. Allein diese Gleichheit besteht nicht. Die Zahl der Namen und die Menge der Worte ist begrenzt, die Dinge dagegen sind der Zahl nach unendlich. Deshalb muss denn dasselbe Wort und der eine Name mehrere Dinge bezeichnen. Wie also immer die, welche nicht verstehen, die Rechensteine richtig zu handhaben, von den Kennern betrogen werden, in gleicher Weise begehen auch die in der Bedeutung der Namen Unerfahrenen

---

[1]) Ueber das Verhältnis von Begriff und Wort zu einander vgl. J. Geyser, Ueber Wahrheit und Evidenz (Freiburg 1918) 74 ff.. — J. Gredt O. S. B., Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae (Freiburg 1909—1912) I 20 n. 19.

bei ihren Begründungen Fehlschlüsse, sowohl wenn sie selbst sprechen, als auch wenn sie andere hören. So kommt denn auf diesem und den später anzugebenden Wegen sowohl ein Schluss als eine Widerlegung zustande, aber nicht in Wirklichkeit, sondern nur scheinbar.“ [1])

Da also ein und dasselbe Wort verschiedene Begriffe offenbaren kann, so lässt sich in jedem Einzelfalle die Frage stellen, in welcher Bedeutung das Wort verwendet sei. Manchmal wird die Antwort selbstverständlich, manchmal aber auch sehr schwierig sein. Ebenso lässt sich fragen, welche der verschiedenen Bedeutungen ein Autor zur Haupt- und welche er zur Nebenbedeutung eines bestimmten Wortes gemacht habe. Gerade auf diese zweite Frage eine Antwort zu suchen, kann zuweilen sehr lohnend sein. Denn wer auch nur bei einem vieldeutigen Ausdruck herausfindet, wie er von einem Schriftsteller gebraucht worden ist, kann dadurch in die ganze Denkart und Geistesrichtung dieses Mannes einen tiefen Einblick erlangen. Besonders gilt das vom Philosophen. Da sich sein Denken nicht mit Dingen befasst, die für jedermann handgreiflich sind, so ist es für ihn fast immer sehr schwer, sich verständlich zu machen, das will sagen, seine Gedanken so zum Ausdruck zu bringen, dass das gesprochene oder niedergeschriebene Wort genau das offenbart, was er innerlich meint. Schon Aristoteles betont in seiner Schrift von den Kategorien, dass man sich manchmal genötigt sehe, neue Worte zu bilden (*ὀνοματοποιεῖν*), weil der vorhandene Sprachschatz nicht immer ausreiche, das wiederzugeben, was man bezeichnen wolle [2]).

Dass Aristoteles damit etwas sagt, was er an sich selbst erfahren hat, dafür ist das von ihm oft gebrauchte Wort Hypothesis ein typisches Beispiel. Die folgenden Untersuchungen werden das zur Genüge zeigen.

Weil der Begriff Hypothesis besonders den Logiker und Erkenntnistheoretiker interessiert, deshalb sind diese Untersuchungen gerade von deren Standpunkte aus angestellt worden. Dieser Umstand wird es auch rechtfertigen, wenn auf die ganze Lehre vom Erkennen bei Aristoteles etwas näher eingegangen wird.

Vom mathematischen Standpunkte aus hat schon vor Jahren Martin Altenburg in seiner Dissertation über „Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus“ (Marburg 1905) dasselbe Thema behandelt. Jedoch kann ich den Auffassungen Altenburgs so wenig beistimmen, dass ich, um meine Abhandlung nicht zu einer blossen Arbeit gegen A. machen zu müssen, davon abgesehen habe, seine Ansichten anzuführen, und mich damit begnüge, das in einer bald folgenden Arbeit über die Bedeutungen des Wortes Hypothesis bei Platon zu tun.

---

[1]) De sophist. elench. 1, 161a 6—19.

[2]) Kat. 7, 7a 5 f.

I. Das Wort Hypothesis in nicht logisch-erkenntnistheoretischer Bedeutung.

Gemäss seiner Ableitung vom Zeitwort *ὑποτιθέναι* kann das Wort Hypothesis in ursprünglicher Bedeutung unstreitig nichts anderes bezeichnen als das Unterlegen, Unterstellen, Untersetzen, oder auch das Unterlegte, zu Grunde Gelegte, die Unterlage, Grundlage, Basis und ähnliches. Bei all diesen Uebersetzungen denkt man zunächst an etwas Materielles oder Körperliches, wie ja auch die entsprechenden Verba *ὑποτιθέναι*, setzen, legen usw. in erster Linie an körperliche Dinge erinnern. Weil aber diese Zeitwörter in beliebter Analogie auf geistige Dinge übertragen werden, so ist es ganz natürlich, dass auch die Verwendung der von ihnen abgeleiteten Substantive: Hypothesis, Grundlage, Unterlage usw. über den Bereich der rein körperlichen Dinge weit hinausgeht.

Dort, wo es sich nicht mehr um rein materielle Dinge handelt, kann nun aber etwas hinsichtlich eines anderen in einem zweifachen Sinne die notwendige Hypothesis oder Grundlage genannt werden: einerseits kann man einen Gedanken, einen Wunsch, ein Gesetz oder ein Mahnwort als die Hypothesis des Handelns bezeichnen, insofern nämlich diese intentionalen Akte das Ziel bestimmen, und die Festlegung eines bestimmten Zieles die notwendige Voraussetzung, Basis, Hypothesis eines jeden vernünftigen Handelns bildet. Dann aber kann man anderseits auch sagen, dass kein Ziel wirklich erreicht werde ohne ein vorausgehendes Handeln. Das Handeln selbst ist mithin wieder die Voraussetzung oder Hypothesis für die Verwirklichung dessen, was durch die vorhin genannten intentionalen Akte als Ziel ins Auge gefasst worden ist.

Bei Aristoteles finden wir das Wort Hypothesis zwar in jedem der beiden angeführten Sinne gebraucht, jedoch wiegt, wie wir sehen werden, der zweite Sinn entschieden vor. Denn er macht bei ihm die logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung von Hypothesis aus, während der Stagirite das Wort Hypothesis in der Bedeutung von Zielrichtung und Zweckwahl fast ausschliesslich in seiner Politik gebraucht. So sagt er beispielsweise im fünften Buche derselben, die drei *ὑποθέσεις* des Tyrannen seien: die kleinmütige Gesinnung seiner Untertanen, ihr gegenseitiges Misstrauen und die Ohnmacht der Mittel [1]). Und im zweiten Kapitel des sechsten Buches heisst es, dass das Ziel der demokratischen Verfassung die Freiheit sei [2]).

[1]) 11, 1314a 28 ff.: *πάντα γὰρ ἀναγάγοι τις ἂν τὰ τυραννικὰ πρὸς ταύτας τὰς ὑποθέσεις, τὰ μὲν ὅπως μὴ πιστεύωσιν ἀλλήλοις, τὰ δ'ὅπως μὴ δύνωνται, τὰ δ'ὅπως μικρὸν φρονῶσιν.*

[2]) 2, 1317a 40 ff.: *ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία*· ... *τούτου γὰρ στοχάζεσθαί φασι πᾶσαν δημοκρατίαν.* — Weitere Belegstellen: Polit. II 2, 1261a 16; 9, 1269a 32; 9, 1271a 41; V 11, 1314a 38; VI 1, 1317a 36; VII 15, 1334b 11.

Da ich glaube, dass diese Stellen in sich schon hinreichen, um darzutun, dass Aristoteles das Wort Hypothesis wirklich in der Bedeutung von Ziel und Zweck gebraucht hat, so gehe ich, ohne weitere Erörterungen über dieselben anzustellen, sofort zu dem zweiten Teil meiner Abhandlung, dem eigentlichen Thema meiner Untersuchung über.

II. Die logisch-erkenntnistheoretischen Bedeutungen des Wortes Hypothesis bei Aristoteles.

---

1. Kap. Die aristotelische Lehre vom Wissen.

§ 1. Gegenstand des Wissens.

Wie schon sein Lehrer Platon bezeichnet auch Aristoteles nur das Seiende als den Gegenstand des Wissens [1]). Und dieses Seiende ist, wie er mit Platon sagt, notwendig, unveränderlich, ewig und allgemein [2]). Das Entstehende und Vergehende, Zufällige und Individuelle ist nur Gegenstand der Sinneserkenntnis, der Meinung und Vorstellung [3]). „Wenn nichts neben den Einzeldingen ist, so wäre nichts intelligibel, sondern alles sinnlich, und es gäbe von nichts eine Wissenschaft, man müsste denn die Wahrnehmung gleich Wissenschaft setzen. Ferner aber wäre auch nichts ewig und unbewegt. Denn alles Sinnliche vergeht und ist in Bewegung [4]). Um zu einem wirklichen Wissen zu kommen, ist es also nach Aristoteles unbedingt erforderlich, dass man sich über das Einzelne, Zufällige und Sinnliche zu dem Allgemeinen. Notwendigen und Uebersinnlichen erhebt.

Doch wo ist dieses Allgemeine, Notwendige, Uebersinnliche? Nach Platon wird es von den Ideen ausgemacht, die den Sinnendingen der empirischen Welt vollkommen transzendent sind und von diesen nur partizipiert werden. Nicht so nach Aristoteles. Dieser lehnt die Platonische Ideenlehre entschieden ab. Es ist zwar richtig, das räumt er seinem Lehrer unbedingt ein, dass unserem Wissen eine von den Gedanken des erkennenden Subjektes verschiedene Realität als Objekt entsprechen muss. Auch unterscheidet er wie Platon scharf zwischen den *αἰσθητά* und den *νοητά* [5]). Ferner

---

1) Anal. post. II 19, 100a 9; Met. IV 2, 1004b 15.

2) Eth. Nik. VI 3, 1139b 18 ff.

3) Met. VII 15, 1039b 20 ff.

4) Met. IV 4, 999b 3 ff. Die Uebersetzung ist von E. Rolfes übernommen. Vgl. dessen „Aristoteles' Metaphysik" in der philos. Bibliothek Bd. 2 (Leipzig 1904).

5) De anima III 4, 429a 15 ff. Dennoch scheint die Stelle Anal. pr. I 27, 43a 33: *τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχεδὸν ἕκαστόν ἐστι τοιοῦτον ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός* die Vermutung zu begründen, dass Aristoteles hinsichtlich des Allgemeinen und des Individuellen noch keine feste Ansicht hatte, wenigstens

stellt er nicht in Abrede, dass es Begriffe geben könne, denen unmittelbar eine aktuell existierende Realität entspricht; denn er hält es für möglich, dass bei einigen das Wesen des Fleisches und das Fleisch dasselbe sind [1]). Das aber trifft überall dort nicht zu, wo ein Begriff eine Wesenheit bezeichnet, die ohne erst im Stoffe aufgenommen zu sein, physisch nicht realisierbar ist. Nehmen wir z. B. die Begriffe Mensch, Löwe, Pferd, so haben wir hier Begriffe vor uns, die zwar logisch Wesenheiten so genau bezeichnen, dass dieselben in dieser Beziehung keiner weiteren Bestimmung mehr bedürfen, um vollkommen konkret genannt werden zu können. Dennoch können diese logischen Wesenheiten nicht als solche ausserhalb des Geistes, der sie denkt, existieren, weil sie zu ihrer physischen Realisierung des Stoffes bedürfen, und es nun einmal einen Menschen, einen Löwen oder ein Pferd ohne Materie nicht geben kann [2]). Wenn daher Platon die unmittelbaren Objekte der Begriffe Mensch, Pferd, Löwe u. ä. in ihrer Allgemeinheit hypostasiert, wie Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner Metaphysik schreibt, dass derselbe es getan habe [3]), dann unterscheidet er die logische Ordnung nicht hinreichend von der realen [4]).

§ 2. Die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz.

Um zu verstehen, wie sich Aristoteles selbst die Daseinsweise des Allgemeinen und die Erkennbarkeit desselben gedacht hat, ist es notwendig, vorab eine Voraussetzung oder vielleicht richtiger gesagt eine Fundamentallehre seiner Erkenntnistheorie, ja seiner gesamten Philosophie näher ins Auge zu fassen. Ich meine seine Unterscheidung von Potenz und Akt. Platon hatte diese Unterscheidung noch nicht genügend gemacht. Das hatte verschiedenes zur Folge. Zunächst war darin der eigentliche Grund dafür gelegen, dass er die Behauptung der Sophisten, es sei ein Lernen nicht möglich, nicht recht widerlegen, vielmehr nur verneinen konnte. Damit aber hat er die Schwierigkeit der Sophisten nicht gelöst.

---

nicht von Anfang an. Denn nach dieser Stelle zu schliessen, wäre es möglich, dass auch etwas Sinnliches die Eigenschaft geringerer oder grösserer Allgemeinheit hat.

[1]) Ebd. b 12: ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι, τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα

[2]) Phys. II 2, 193b 35 ff,; Met. I 9, 991b 1; VII 14, 1039b 15.

[3]) Nach Theoph. Boreas (das weltbildende Prinzip in der plat. Philosophie. Dissert. Leipzig 1899) lässt sich auf Grund der plat. Schriften klar und unzweideutig beweisen, dass Platon keine Immanenz der Ideen in den Dingen gelehrt hat. Er weist hin auf Symp. 211 B, Parm. 130 B uod Tim. 52 A.

[4]) Näheres über die Materie als aristotelisches Individuationsprinzip siehe bei Cl. Baeumker, Das Problem der Materie (Münster 1890) 281 ff., und M. Glossner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule (Paderborn 1887). Zur Geschichte dieses Problems siehe J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Münster 1915) 37 ff.

Diese ging auch auf sein System über, und sie war es vor allem, die Aristoteles abhielt, die von seinem Lehrer aufgestellte Ansicht von den angeborenen Begriffen anzunehmen. Denn, so fragt Aristoteles, wie wäre es möglich, dass in uns auf irgendeine Weise Begriffe sind, von denen wir nicht das geringste Bewusstsein haben? [1]) Nach Aristoteles bringt die Seele keine Erkenntnisse so ins Leben mit, dass man von ihr sagen könnte, sie besitze dieselben aktuell. Ihr angeborener Zustand erinnert vielmehr an eine Schreibtafel, auf der sich nichts wirklich geschrieben findet [2]). Das soll jedoch noch keineswegs besagen, dass die Seele überhaupt nichts mit ins Leben bringe, mit dem in der Erkenntnistheorie gerechnet werden könnte. Diese Lehre ist ganz und gar nacharistotelischen Ursprungs. Das, worauf es Aristoteles hier lediglich ankommt, ist, wie der ganze Zusammenhang zeigt, einzig die Unterscheidung zwischen dem, was bloss der Möglichkeit nach (*δυνάμει*), und dem, was schon der Wirklichkeit nach (*ἐντελεχείᾳ*) etwas ist. Denn unmittelbar vorher sagt er, der Verstand sei der Möglichkeit nach gewissermassen die intelligiblen Dinge, aber der Wirklichkeit nach ihrer keines, bevor er denkt [3]).

Diese Unterscheidung zwischen dem *ὂν δυνάμει* und dem *ὂν ἐντελεχείᾳ*, zwischen dem Realmöglichen und dem Aktuellen oder kurz zwischen Potenz und Akt kehrt bei Aristoteles überall wieder. Sie durchzieht seine ganze Philosophie; ich möchte sie fast das metaphysische Konstitutivum der aristotelischen Philosophie nennen. Ihren Ursprung hat diese Unterscheidung zwischen Potenz und Akt auf dem Gebiete der Naturphilosophie. Näherhin war es die Frage, wie das Werden zu erklären sei, welche Aristoteles zur Aufstellung dieser Unterscheidung veranlasste [4]). Denn wie Aristoteles in seiner Physik zeigt, bereitete den Philosophen vor ihm keine Frage so unlösbare Schwierigkeiten, wie jene nach der Möglichkeit des Werdens [5]). Gestützt auf das Axiom: Aus nichts wird nichts, sagte man sich immer: Also muss alles Werdende aus einem schon Daseienden hervorgehen. Dies ist aber nur möglich, wenn das Hervorgehende in jenem bereits enthalten war. Ist aber das der Fall gewesen, dann kann es nicht erst geworden sein. Also scheint ein Werden nicht möglich oder wenigstens nicht ganz erklärbar zu sein.

---

[1]) Met. I 9, 993a 1.

[2]) De anima III 4, 430a 1: *δεῖ δ᾽οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.*

[3]) Ebd. 429b 31 ff.

[4]) Vgl. hierzu Cl. Baeumker, Das Problem der Materie 212 ff.

[5]) Ich lasse hier, weil ausserhalb meiner Aufgabe liegend, die Frage unerörtert, ob Platon seine Materie als blosse Ausdehnung gedacht hat (vgl. Cl. Baeumker a. a. O. 110 ff.) oder schon gleich Aristoteles als substanzielle Möglichkeit (vgl. E. Rolfes im Divus Thomas IV [1917] 381 ff.), und habe nur die Erkenntnistheorie des Aristoteles im Auge.

Es ist leicht ersichtlich, dass diese Schwierigkeit, das Werden zu erklären, im Grunde keine andere ist, als jene, welche von den Sophisten hinsichtlich der Möglichkeit des Lernens gemacht wurde. Wer erklären kann, wie in der Natur ein Werden möglich ist, wird auch an der Möglichkeit des Lernens nicht mehr zweifeln können. Und es ist darum fast selbstverständlich, dass Aristoteles diese Unterscheidung von Potenz und Akt auch anwandte, um dem Einwand der Sophisten, ein Lernen sei nicht möglich, zu begegnen.

Aber durfte denn Aristoteles diese Distinktion so ohne weiteres vom physischen auf das psychische Gebiet übertragen? Platon hätte es bei seiner Psychologie sicher noch nicht gedurft. Dass aber Aristoteles es durfte, findet in der ganzen Psychologie und Erkenntnistheorie desselben seine vollste Begründung. Die Psychologie des Aristoteles hat nämlich einen ganz eigenen Charakter und stellt gegenüber den Psychologien der Zeit vor ihm etwas ganz Neues dar. Alle Philosophen vor Aristoteles hatten der Seele nur ein räumliches, quantitatives Zusammensein mit dem Leibe zuerkannt. Sowohl die Seele als auch der menschliche Leib waren nach ihnen für sich bestehende, vollkommene Substanzen, die nur akzidentell miteinander verbunden sind. Auch Platon war infolge seiner Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele nicht über diese akzidentelle Verbindung von Leib und Seele hinausgekommen. Erst Aristoteles stellte die Lehre auf, dass der Mensch ein einheitlicher Organismus und die Seele darum nicht bloss äusserlich mit dem Leibe vereinigt sei, vielmehr zu ihm in einer inneren Beziehung stehe. Die Seele ist nach ihm „die erste Entelechie eines physischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat“ [1], oder „die erste Entelechie eines physischen, organischen Körpers“ [2]. Demzufolge muss sich also nach dem Stagiriten der menschliche Leib zur menschlichen Seele verhalten, wie ein *ὂν δυνάμει* zu seiner *ἐντελέχεια* oder wie die Potenz zu ihrem Akte. Der Leib ist die Potenz, die Seele der Akt, das Ganze aber, Leib und Seele zusammen genommen, bildet eine substantielle Einheit, dem nur ein einziges Sein zukommt [3].

Ist die Seele wirklich die erste Entelechie des Leibes, oder das, wodurch der Körper seine erste Aktualität und Vollendung erhält, dann wäre es unlogisch, wollte Aristoteles dem menschlichen Körper eine Tätigkeit zuerkennen, an der die Seele keinen Anteil hat. Gemäss dem Axiom, dass niemand gibt, was er selbst

---

[1]) De anima II 1, 412a 27: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.*

[2]) Ebd. b 5: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

[3]) Vgl. hierzu E. Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles (Paderborn 1896) 97 ff.

nicht hat, kann der menschliche Körper aus sich allein nicht im mindesten tätig sein. Daraus aber ergibt sich für die aristotelische Erkenntnistheorie eine wichtige Folgerung. Schon Platon hatte zwischen sinnlicher Wahrnehmung und einer unmittelbar durch die menschliche Seele geschehenden Erkenntnis unterschieden. Aber er hatte dieses in einem Masse getan, dass die beiden Erkenntnisarten nur äusserlich miteinander verbunden erschienen. Nach ihm ist der Gegenstand der rein seelischen, d. i. der unmittelbar von der Seele ausgehenden Erkenntnis in jenem der sinnlichen Wahrnehmung in keiner Weise real enthalten, er hat in demselben nur seine Nachahmung. Darum hat die sinnliche Wahrnehmung für das der Seele eigene Erkennen auch nur den Wert einer Gelegenheit, bei der die Seele an eine Idee erinnert wird, die sie in ihrer vorleiblichen Existenz geschaut hat. Nachdem Aristoteles seine Distinktion von Potenz und Akt einmal auf den Menschen ausgedehnt hatte, konnte er natürlich diese Erkenntnistheorie seines Lehrers nicht mehr zu Recht bestehen lassen. Ist nämlich die Seele die erste Entelechie des Körpers, dann ist offensichtlich, dass zwischen den eben genannten zwei Erkenntnisweisen nicht mehr bloss ein rein äusserlicher Zusammenhang bestehen kann. Die Seele muss ja dann auch bei der sinnlichen Wahrnehmung das eigentlich erkennende Prinzip sein. Wo aber zwei Erkenntnisarten ein und dasselbe zum Prinzip haben, da liegt ohne Zweifel ein innerer Zusammenhang vor. Darum unterscheidet denn auch Aristoteles das sinnliche Wahrnehmen und das rein seelische Erfassen nicht mehr so, als finde ihr Ausgang von zwei vollkommen verschiedenen Prinzipien aus statt. Nach ihm liegt ihr Unterschied in folgendem: das sinnliche Wahrnehmen geschieht von der Seele nur mittels eines körperlichen Organs, die andere Art von Erkenntnis hingegen ohne ein solches. Das soll jedoch nicht soviel heissen, als dürfte an dieser zweiten Weise von Erkenntnis der Körper in keiner Weise beteiligt sein. Wir müssen hier vielmehr eine doppelte Weise des Beteiligtseins gut auseinander halten: nämlich eine subjektive und eine objektive. Subjektiv ist der Körper an einem Akte der Seele dann beteiligt, wenn die Seele diesen Akt nur setzen kann unter Zuhilfenahme eines körperlichen Organs. In dieser Weise ist die Seele bei allen vegetativen und sensitiven Betätigungen abhängig. Bloss objektiv ist der Körper an einem Akte der Seele dann beteiligt, wenn die Seele diesen zwar ohne körperliches Organ zu setzen vermag, das von diesem Akte notwendig vorausgesetzte Objekt aber zu anderen vorausgehenden Akten in ursächlichem Zusammenhange steht, die von der Seele in subjektiver Abhängigkeit vom Körper gesetzt worden sind. Diesen Fall haben wir bei jener zweiten Art der Erkenntnis. Nach Aristoteles setzt die Seele einen Erkenntnisakt dieser Art zwar ohne ein besonderes körperliches Organ dazu nötig zu haben, aber das Objekt dieses Aktes setzt, um auf eine solche Weise wirklich er-

kennbar zu werden, notwendig Akte der sinnlichen Erkenntnis voraus [1]).

§ 3. Das apodeiktische Wissen.

Wenn Platon von einer Erkenntnisart redet, die unmittelbar durch die Seele geschieht und von ihm dem sinnlichen Erkennen gegenüber gestellt wird, dann meint er immer das Wissen [2]). Wer eine Idee oder das Wesen einer Gattung erkennt, hat nach ihm schon ein wirkliches Wissen. Anders ist es bei Aristoteles. Dieser stellt der sinnlichen Wahrnehmung das Wissen nicht so unmittelbar gegenüber. Nach ihm ist die Erkenntnis der Ideen noch kein Wissen im eigentlichen Sinne. Denn zum Wissen gehört, wie Platon richtig lehrte, die Begründung. Dadurch aber, dass jemand die platonischen Ideen erfasst, gewinnt er noch keine Begründung. Denn wie sollten uns diese Ideen, die doch ausserhalb der Dinge sind, irgend welchen Aufschluss über die empirischen Dinge geben, ja ihr Wesen ausmachen können? Diese Ideen können nicht einmal als die Ursachen der Sinnendinge bezeichnet werden [3]). Sie sind also, so schliesst Aristoteles, für unser Erkennen der empirischen Dinge von gar keinem Werte und, da sie von Platon gerade zu diesem Zwecke angenommen wurden, schlechthin abzulehnen. Statt ihrer ist darum nach Aristoteles anzunehmen, dass das, was das Wort Idee bezeichnen soll, das Allgemeine und das Wesen der Dinge (*οὐσία*), und was den unmittelbaren Gegenstand jener zweiten Erkenntnisweise ausmacht, in den Sinnendingen selbst enthalten sei.

Das Vermögen, mit dem die Seele das Wesen der Dinge oder das Allgemeine erkennt, wird von Aristoteles **νοῦς** genannt, und dem sinnlichen Erkenntnisvermögen wie etwas real Verschiedenes gegenüber gestellt. Im Gegensatz zu diesem gilt ihm der Nus als ein geistiges, d. i. anorganisches Erkenntnisvermögen [4]), und während alle Sinnesvermögen ohne Ausnahme nur Singuläres zu ihrem Gegenstande haben können, ist der Nus, wie schon bemerkt, direkt auf das allgemeine Wesen, die Usia hingeordnet. Nun ist diese allgemeine Usia nach Aristoteles allerdings in den sinnenfälligen, mithin individuellen Dingen enthalten. Denn, so schreibt Aristoteles z. B. in seiner Schrift über die Seele, „da, wie es scheint, keine wirklichen Dinge neben den sinnenfälligen Körpern gesondert bestehen, so ist der Gegenstand des Nus in den sensiblen Formen

---

[1]) Vgl. hierzu Paul Czaja, Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes? Philos. Jahrb. XVIII (1905) 45 ff.

[2]) Vgl. Jos. Steger, Platonische Studien (Innsbruck 1869) 40.

[3]) Met. I 9, 991a 8 ff.

[4]) Belegstellen hierfür finden sich in reicher Fülle bei Fr. Brentano. Die Psychologie des Aristoteles (Mainz 1867) 117 Anm. 21.

enthalten“ [1]). Aber deshalb erkennt die menschliche Seele nach Aristoteles doch noch keineswegs schon mit einem ihrer sensitiven Erkenntnisvermögen dieses in den sinnenfälligen Dingen enthaltene allgemeine Wesen. Denn wie schon oben betont wurde, unterscheidet Aristoteles scharf zwischen den *νοητά* und den *αἰσθητά*, d. h. zwischen dem Erkenntnisgegenstand des Nus und jenem der sinnlichen Wahrnehmungen. Er muss also der Ueberzeugung sein, dass die Sinne noch nicht alles erkennen, was in den sinnenfälligen Dingen irgendwie erkennbar ist. Daraus aber ergibt sich klar, dass Aristoteles nicht, wie einige angenommen haben, Sensualist gewesen sein kann.

Eine jede wahre Erkenntnis, die die menschliche Seele ohne subjektive Abhängigkeit von einem körperlichen Organe erlangt, erstreckt sich nach Aristoteles entweder auf ein Prinzip (*ἀρχή*), aus dessen Erkenntnis sich dann weitere Erkenntnisse ergeben, oder sie ist der Art, dass sie aus einem solchen Prinzip gefolgert und in ihm begründet werden kann. Denn mag Aristoteles auch die Ideenlehre seines Lehrers ablehnen, darin stimmt er ihm ohne Bedenken bei, dass die Gegenstände unseres anorganischen Erkennens ihrem Sein nach in dem Verhältnis der Ueber- und Unterordnung zueinander stehen und dass wir, soll unser Erkennen vollkommen sein, diese Gegenstände nicht bloss einfach zu erfassen brauchen, sondern auch in ihren Beziehungen zueinander erkennen müssen.

Nach der Lehre des Aristoteles macht nun weder die blosse Erkenntnis eines Prinzips noch diejenige einer Folgerung allein genommen schon ein Wissen aus; vielmehr hat nur der ein wahres Wissen, der eine Folgerung so erkennt, dass er zugleich auch Einsicht hat in ihr Prinzip. Denn nur ein solcher kann die Richtigkeit seiner Erkenntnis begründen oder beweisen. In der durch Beweis gestützten Erkenntnis aber besteht das Wissen [2]).

Auch hier können wir wieder einen bedeutsamen Unterschied zwischen aristotelischer und platonischer Denkweise wahrnehmen. Platon hatte die Erkenntnis eines jeden unveränderlichen, allgemeinen, ewigen, notwendigen Seienden als Wissen bezeichnet und je höher dieses Erkennen stieg, desto intensiver wurde darum für ihn das Wissen. Die Erkenntnis der Idee des Guten war also ein Wissen im eminenten Sinne. Aristoteles dagegen lässt das Wissen zwar, wie wir eben gesehen haben, gleich Platon das unveränderlich und allgemein Seiende zum Gegenstande haben, aber ausserdem stellt er an das Wissen noch folgende zwei Forderungen: erstens muss es die Erkenntnis einer Wahrheit sein, die in sich selbst noch nicht begründet und somit beweisbar ist; und zweitens muss das Prinzip bekannt sein, aus dem sich die Wahrheit der erkannten

[1]) De anima III 8, 432a 3 ff.

[2]) Eth. Nik. VI 5, 1140a 33: *ἐπιστήμη μὲν μετ᾽ ἀποδείξεως.*

Folgerung mit Notwendigkeit ergibt. Ich sage mit Notwendigkeit. Denn wäre das nicht der Fall, dann hätten wir aus einem anderen Grunde kein Wissen, nämlich aus dem Mangel an Festigkeit [1].

§ 4. Die Möglichkeit des Lernens.

Doch nun erhebt sich naturgemäss wieder die alte Frage: wie ist es möglich, ein solches Wissen zu erhalten? Müssen wir es nicht schon von Geburt an in uns haben, um es je zu besitzen? Schon oben habe ich darauf hingewiesen, dass Aristoteles die Schwierigkeit der Sophisten, wie ein Lernen möglich sei, mit Hilfe der Unterscheidung von Potenz und Akt gelöst habe. Das war aber noch zu allgemein gesprochen. Nach den bisherigen Ausführungen können wir nun konkreter antworten. Um jedoch einem Missverständnis vorzubeugen, sei noch Folgendes vorbemerkt: Wenn Aristoteles von einem ὂν δυνάμει redet im Gegensatz zum ὂν ἐντελεχείᾳ, dann meint er damit nicht ein reines Nichts. Das aristotelische ὂν δυνάμει, das beim physischen Werden des einen Dinges aus dem anderen bleibt und die eine Entelechie nur verliert, um eine andere zu erhalten, ist etwas Reales. Es ist zwar nichts, was man mit den Sinnen wahrnehmen oder mit der Phantasie sich vorstellen könnte, es ist auch nichts, was für sich allein existieren könnte, aber dennoch ist es etwas Reales, ein Etwas, von dem Augustinus in seinen Bekenntnissen sagt: „Wenn man sagen könnte: ein Nichtetwas, das ist und nicht ist, so würde ich sie (diese erste Materie, die im Wechsel der substantiellen Formen bleibt) so nennen“ [2]. Nur der Verstand vermag mit diesem den Sinnen vollständig entrückten Realen etwas anzufangen [3]. Wäre Aristoteles Sensualist gewesen, er hätte unmöglich ein solches übersinnliches Reale zur Erklärung des Geschehens in der Welt annehmen können. Doch er ist vom Sensualismus ebensoweit entfernt wie vom Rationalismus. Darum erwidert er auf jene Schwierigkeiten, welche gegen das Werden und Lernen vorgebracht worden und bis dahin ungelöst geblieben waren, auf folgende Weise: Es ist wahr, aus nichts wird nichts und was schon ist, kann auch nicht erst werden, und: was man auf keine Weise weiss, das kann man nicht suchen und was man schon weiss, kann man auch nicht erst lernen. Aber trotzdem ist ein Werden und ein Lernen möglich. Denn was wird, braucht nicht aus etwas schlechthin Nichtseiendem oder schlechthin Seiendem zu werden, es kann auch aus etwas

---

[1]) Vgl. hierzu J. Geyser, Erkenntnistheorie des Aristoteles (Münster i. W. 1917) 203 ff.

[2]) Augustinus, Confess. l. 12 c. 5: „Si dici posset: nihil aliquid quod est et non est, hoc eam dicerem.“

[3]) Vgl. hierzu M. Glossner, Die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit. Jahresbericht der Görres-Gesellschaft. Sektion für Philosophie für das Jahr 1883 (Cöln 1884) 3—37.

hervorgehen, was beziehungsweise ist und beziehungsweise noch nicht ist. Und ähnlich braucht der, welcher etwas lernen will, weder das volle Wissen zu besitzen, noch alles Wissens bar zu sein. Im Gegenteil, jede Lehre, die wir uns neu aneignen wollen, muss notwendig von vorher Erkanntem seinen Anfang nehmen, wie jedes physisch neu Entsteheude aus einem bereits Seienden [1]).

Was wir lernen sollen, muss also nach Aristoteles in dem, was wir bereits wissen, der realen Möglichkeit nach enthalten sein. Dass es sich so verhalte, nimmt denn auch Aristoteles überall an, wo immer er die Neuerwerbung von Erkenntnissen zu erklären hat. Selbst in der Erklärung des Entstehens der sinnlichen Wahrnehmung lässt er diese reale Möglichkeit eine Rolle spielen [2]). Doch beschränke ich mich hier darauf, zu zeigen, welche Dienste ihm dieselbe leistet in der Frage, wie wir neues Wissen erhalten können. Platon hatte geglaubt, die Entstehung des neuen Wissens mit Hilfe seiner Dialektik erklären zu können. Diese aber hatte zwei Teile: die Synagoge und die Dihairesis. Die Synagoge hat zur notwendigen Voraussetzung, dass uns die Begriffe angeboren, aber nicht von Geburt an voll bewusst sind. Indem Aristoteles, wie schon oben gezeigt wurde, das Angeborensein der Begriffe im Sinne Platons ablehnte, musste er also auch die Synagoge selbst als untauglich bezeichnen, die Entstehung des neuen Wissens zu erklären. Deshalb darf man jedoch noch nicht soweit gehen, dass man annimmt, von diesem Teile der platonischen Dialektik sei in der Erkenntnistheorie des Aristoteles keine Spur mehr wahrzunehmen. Ueberreste der Synagoge finden sich noch in der aristotelischen Induktion. Denn ist diese auch der Synagoge gegenüber etwas wesentlich Neues, so teilt sie doch mit ihr den Ausgangs- und Zielpunkt. Sodann braucht nach Aristoteles nicht schon gleich jedes Prinzip, in dem ein Beweis begründet und aus dem er ableitbar ist, als ein letztes Prinzip gedacht zu werden, es kann noch andere Prinzipien über sich haben, wie nach Platon eine Idee noch vielen anderen untergeordnet sein kann [3]). Aber wie Platon betont auch Aristoteles, dass es hier nicht bis ins Unendliche weiter gehen könne. Es muss vielmehr ein absolut erstes Prinzip, eine *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* geben. Gäbe es das nicht, dann liesse sich zwar alles aus einem Früheren beweisen, aber es gäbe doch kein Wissen [4]). Soweit die Prinzipien mit Hilfe eines

[1]) Anal. post. I 1, 71a 1: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Vgl. Ebd. II 19, 99b 20—34 und Eth. Nik. VI 3, 1139b 31 ff.

[2]) De anima II 5, 417b 2 ff.

[3]) Ueber die Methode der Ueber- und Unterordnung der Begriffe bei Ar. findet sich Näheres bei Max Consbruch im Archiv für Gesch. der Philosophie V (1892) 318.

[4]) Anal. post. I 22, 83b 38—84a 6.

Beweises noch abgeleitet werden können, soweit sind sie eben keine Prinzipien mehr.

Wie schon oben gesagt wurde, macht nach Aristoteles die Erkenntnis der Prinzipien kein formelles Wissen mehr aus. Dennoch muss diese Erkenntnis zwei wesentliche Eigenschaften des Wissens besitzen: nämlich erstens Wahrheit und zweitens Festigkeit. Denn wie sollte sonst aus ihr ein Wissen können geboren werden, wenn sie selbst falsch oder unsicher wäre? Dem auf sie gestützten Beweise müsste notwendig jegliche Ueberzeugungskraft abgehen.

Nach Aristoteles geschieht nun die Erkenntnis der Prinzipien durch den Nus im engeren und strengeren Sinne. Der aristotelische Nus hat die Aufgabe, in den Sinnendingen das zu erkennen, was Platon als ausserhalb der Sinnendinge existierend mit dem Worte Idee bezeichnete und unmittelbar von der Seele erkannt werden liess. Der sinnlichen Wahrnehmung erkennt Aristoteles bei diesem anorganischen Erkennen des Nus nicht mehr wie Platon bloss die Aufgabe zu, Veranlassung zu sein, dass sich die Seele der in ihr schlummernden Begriffe bewusst werde. Eben weil in der Seele kein aktuales Wissen existiert, das in einem Zustande des Schlummers wäre, deshalb kann sich Aristoteles durchaus nicht mit dem begnügen, was Platon für hinreichend hielt. Wie er aber selbst den Uebergang von der sinnlichen Wahrnehmung zum geistigen Erkennen näherhin erklärt hat, ob er in Erinnerung an Platon an eine Intuition gedacht hat oder wie später Thomas von Aquin mehr an eine Abstraktion, ist eine Kontroversfrage, auf die ich hier des Umfanges wegen, den ihre Behandlung notwendig beanspruchen würde, nicht näher eingehen kann [1]). Es ist auch zur Lösung unserer Aufgabe kaum von Bedeutung. In bezug auf diese ist viel wichtiger, zu erkennen, welche Stellung Aristoteles zu dem zweiten Teile der platonischen Dialektik, der Dihairesis, eingenommen hat. Denn diese stellt die Krönung der platonischen Dialektik dar und bildet auch den eigentlichen Ausgangspunkt. von dem Aristoteles zu seiner Syllogistik gekommen ist.

---

2. Kap. Der aristotelische Syllogismus im allgemeinen.

Die Syllogistik ist des Aristoteles ureigenste Entdeckung, und wenn er sich darauf etwas zugute tut [2]), so ist das wohl zu ver-

[1]) Vgl. hierzu J. Geyser, Erkenntnistheorie des Aristoteles 272 ff., und Thomas von Aquino, De anima 2. lect. 12; Opera omnia 24, 93a (Paris 1875 [Vivés]). Meines Erachtens wird die Stellungnahme eines jeden zu der obigen Kontroversfrage vor allem davon abhängen, ob er die Begriffe Intuition und Schauen auf das Erkennen der äusseren Sinne einschränkt, wie z. B. P. Gredt O. S. B. es tut in seiner Schrift De cognitione sensuum externorum (Rom 1913) 46 ff., oder ob er mit Geyser (Ueber Wahrheit und Evidenz 79 ff.) auch ein geistiges Schauen anerkennt.

[2]) Top. VIII 5, 155a 32 ff., Soph. el. 33, 183b 16 ff.

stehen. Denn nach ihm vermag die platonische Dialektik auch vermittelst ihres zweiten Teiles, der Dihairesis, noch nicht, die Möglichkeit eines Fortschrittes im Wissen zu begründen. Das vermag einzig und allein seine Syllogistik [1]). Denn beachten wir wohl, dass jedes Wisssen nach Aristoteles ein Beweiswissen sein muss. Soll demnach die platonische Einteilung ein neues Wissen vermitteln, dann darf sie nicht bloss schlechthin eine neue Erkenntnis zum Bewusstsein bringen, sie muss vielmehr gleichzeitig einen Beweis liefern, und gerade dieses Erbringen des Beweises würde der Dihairesis den höchsten wissenschaftlichen Wert verleihen. Das Begründen und Beweisen aber geht über die Leistungskraft der Einteilung hinaus. Wird doch, wie Aristoteles im ersten Buche seiner ersten Analytiken Kapitel 31 mit Recht bemerkt, in der Einteilung eben das, was bewiesen werden soll, postuliert [2]). Aristoteles beleuchtet das an folgendem Beispiel: Nehmen wir zuerst an, jedes Lebewesen sei entweder sterblich oder unsterblich, und sagen wir nun, der Mensch sei ein Lebewesen, dann ergibt sich der Schluss, dass der Mensch entweder sterblich oder unsterblich ist. Was aber ist er nun von diesem beiden Möglichen in Wirklichkeit? Aus den Vordersätzen lässt sich weder beweisen, dass er sterblich ist, noch dass er unsterblich ist. Wenn gesagt wird, der Mensch sei sterblich, weil er ein Lebewesen ist, so wird postuliert, dass jedes Lebewesen sterblich ist. Das aber wäre erst zu beweisen [3]).

Dennoch ist etwas Richtiges und für die Neuerwerbung von Wissen zweifellos Wertvolles an der platonischen Dihairesis, das gibt auch Aristoteles offen zu. Er findet sogar schon etwas darin, was ihm vorkommt wie ein schwacher Syllogismus [4]). Schon der äussere Umstand, dass der Syllogismus wie die Dihairesis von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt und dabei die Begriffsverhältnisse eine so wichtige Rolle spielen, legt die Vermutung nahe, dass hier auch innere Beziehungen vorliegen und dass Aristoteles von der Dihairesis Platons die Anregung zur Entdeckung des Syllogismus empfangen hat. Selbst die Definition, die Aristoteles vom Syllogismus gibt, scheint diese Vermutung zu bestätigen. Denn sie lässt sich ungezwungen zu dem in Beziehung bringen, was der Stagirite an der Dihairesis auszusetzen hat. Wie wir gesehen haben, vermisst nämlich Aristoteles bei dieser den stringenten Be-

[1]) Ueber das Verhältnis der plat. Dialektik zur arist. Apodeiktik vgl. C. Prantl, Ueber die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie, in Abh. der Bayr. Akademie der Wissenschaften, philos. hist. Kl. Bd. VII 143 ff. und H. Maier, Syllogistik des Aristoteles (Tübingen 1896—1900) II 2, 62 ff.

[2]) Anal. pr. I 31, 46a 33: *ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι αἰτεῖται.*

[3]) Von dem, was Aristoteles sonst noch an der plat. Dihairesis auszusetzen hat, muss ich hier absehen, da es mich zu weit von meinem Thema abführen würed. Vgl. H. Maier, Syllogistik II 2, 75.

[4]) Anal. pr. I 31, 46a 32. *ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός.*

weis für das, was bei derselben als Endresultat herauskommt. Und weil dieser Beweis fehlt, deshalb kann ihm die Dihairesis kein neues Wissen vermitteln. Der Syllogismus hingegen ist für ihn „eine Rede (ein logisches Verfahren), in der, wenn gewisses gesetzt wird, etwas anderes als das Gesetzte notwendig folgt, und zwar auf Grund davon, dass jenes gesetzt ist“ [1]). Im Schlussatz folgt also etwas mit Notwendigkeit. Je nachdem man die Definition des Aristoteles mehr logisch oder mehr ontologisch auffasst, kann man sagen, im Syllogismus folge die Erkenntnis des Schlußsatzes mit Notwendigkeit aus der Erkenntnis der Vordersätze oder auch, das was im Schlußsatze ausgesagt wird, habe notwendig seine Geltung, wofern die Vordersätze wahr sind. Beides ist richtig. Denn wer von der Richtigkeit der Vordersätze eines Syllogismus überzeugt ist, kann unmöglich den Schlußsatz derselben nicht anerkennen, und desgleichen kann unmöglich der Schlußsatz eines Syllogismus falsch sein, dessen Vordersätze wahr sind.

In den Vordersätzen liegt demnach die Ursache und Begründung für den Schlußsatz des Syllogismus, und wer somit einen neuen Syllogismus bildet, erwirbt sich notwendig im Schlußsatze ein apodeiktisches, d. i. ein wahres Wissen.

Diesen Zweck, apodeiktisches Wissen zu vermitteln, kann nun der Syllogismus, zunächst noch allgemein gesprochen, auf eine zweifache Weise erfüllen: erstens direkt und zweitens von einer Voraussetzung aus (*ἐξ ὑποθέσεως*). Direkt erfüllt er ihn, wenn er, um in seinem Schlußsatze ein neues Wissen zu erzeugen, nichts weiter nötig hat, als das, was ihm wesentlich ist: also erstens die Setzung von mindestens zwei Vordersätzen mit drei Begriffen [2]), und zweitens ein Schlußsatz, der einerseits von den Vordersätzen verschieden ist und darum auch nur durch einen eigenen Erkenntnisakt erfasst werden kann, anderseits aber aus den Vordersätzen mit Notwendigkeit folgt und in ihnen seine erkenntnistheoretische Begründung findet.

---

3. Kap. Die hypothetischen Schlüsse des Aristoteles.

§ 1. Die aristotelische Definition von Hypothesis.

Wo und wie erfüllt nun aber der Syllogismus seine Aufgabe nur *ἐξ ὑποθέσεως*? Um diese Frage richtig zu beantworten, bedarf es der Unterscheidung. Denn die Bedeutung, die das Wort Hypothesis in diesem Zusammenhang hat, ist nicht immer gleich umgrenzt. Wir können vielmehr in der aristotelischen Syllogistik eine weitere und eine engere Gebrauchsweise des Wortes Hypothesis unterscheiden. In seiner weiteren Bedeutung stellt das Wort Hypo-

---

[1]) Anal. pr. I 1, 24b 18: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.*

[2]) Ebd. Kap. 25 ganz.

thesis bloss eine Art von Prinzip (*ἀρχή*) dar und bezeichnet es dasselbe, wie in der oben angeführten Definition vom Syllogismus die Worte *τὰ τεθέντα* und *κείμενα.* So heisst es beispielsweise in der Metaphysik: (*ἀρχή* heisst) „ferner das, woraus eine Sache zuerst erkannt wird. Denn auch das nennt man Prinzip der Sache, wie z. B. die Voraussetzungen der Beweise [1]). Und im zweiten Kapitel desselben Buches werden die *ὑποθέσεις* in Hinsicht auf den Schlußsatz als die Ursachen bezeichnet, aus denen dieser ist [2]). Ganz dieselbe Stelle findet sich auch in der Physik des Aristoteles, Buch II, Kap. 3,195 a 18. In seinen zweiten Analytiken endlich spricht Aristoteles noch von den *λεγόμεναι ὑποθέσεις* des Syllogismus [3]).

Hiernach bezeichnet also das Wort Hypothesis in seiner weiteren Bedeutung bei Aristoteles noch ganz dasselbe, was wir jetzt mit den Worten „Prämissen“ oder „Vordersätze“ des Syllogismus ausdrücken, und zwar noch ohne jede Forderung, dass diese Prämissen von einer bestimmten Beschaffenheit sein müssen, um *ὑποθέσεις* genannt werden zu können. Wo das der Fall ist, da haben wir es mit der engeren Bedeutung des Wortes Hypothesis zu tun. Worin diese liegt, sucht uns der Stagirite selbst an zwei Stellen seiner zweiten Analytiken klar zu machen. Sie lauten: „Als Thesis oder Setzung des unmittelbaren Schlussprinzips bezeichne ich jene, die man nicht beweisen kann, aber auch derjenige, der etwas lernen will, nicht schon haben muss. . . . Ist die Thesis von der Art, dass sie den einen oder den anderen Teil der Aussage annimmt, ich meine, dass etwas ist oder dass es nicht ist, so ist dies eine Hypothesis, im anderen Falle ist es eine Bestimmung, eine Definition“ [4]). Und: „Was man als beweisbar annimmt, ohne es bewiesen zu haben, das ist eine Hypothesis, wenn es (d. i. das so Angenommene) dem Lernenden richtig zu sein scheint, und es ist nicht schlechthin eine Hypothesis, sondern nur für jenen“ [5]).

Auf den ersten Blick scheinen uns die beiden eben angeführten Texte zueinander in Widerspruch zu stehen. Denn zuerst wird die Hypothesis als eine Unterart von Thesis hingestellt, diese aber wird ein Satz genannt, der nicht bewiesen werden kann. An der zweiten Stelle dagegen wird die Hypothesis als ein Satz bezeichnet, der als beweisbar angenommen wird, in der Tat allerdings nicht bewiesen

[1]) Met. V 1, 1013a 15 ff.: *οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις.*

[2]) Ebd. 1013b 20: *αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος, ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτιά ἐστιν.*

[3]) Anal. post. I 19, 81b 14 f.

[4]) I 2, 72a 14 ff.: *ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι . . . θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναί τι ἢ τὸ μὴ εἶναί τι, ὑπόθεσις, ἡ δ' ἄνευ τούτου ὁρισμός.*

[5]) I 10, 76b 27 ff.: *ὅσα μὲν οὖν δεικτὰ ὄντα λαμβάνει αὐτὸς μὴ δείξας, ταῦτ', ἐὰν μὲν δοκοῦντα λαμβάνῃ τῷ μανθάνοντι, ὑποτίθεται, καὶ ἔστιν οὐχ ἁπλῶς ὑπόθεσις ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον μόνον.*

werde, vielmehr dem Lernenden nur scheine richtig zu sein. Nach Waitz schwindet diese Schwierigkeit, wenn wir erwägen, dass die Natur der Hypothesis nach Aristoteles weder darin gelegen ist, dass sie beweisbar ist, noch darin, dass sie nicht bewiesen werden kann, sondern darin, dass der Lernende, obwohl er etwas nicht sicher weiss, es dennoch annimmt, nicht so als ob es sicher wäre, nicht einmal als wäre es wahrscheinlich, sondern lediglich in der Absicht, um zu schauen, was sich daraus ergibt [1]).

Aber auch nach dieser Erklärung ist noch nicht jeder Zweifel behoben und nicht jede Frage beantwortet. Wenn Aristoteles unter der Hypothesis wirklich nur einen Satz verstanden hätte, der nicht bewiesen ist, ja nicht einmal für wahrscheinlich gehalten, sondern nur aufgestellt wird, um Schlussfolgerungen daraus zu ziehen, dann ist nicht zu verstehen, warum er dann an der einen Stelle noch eigens hervorhebt, dieser Satz werde als beweisbar angenommen. Sehen wir darum zu, ob nicht noch eine andere Erklärung möglich ist, durch die jene Schwierigkeit beseitigt wird.

Da an der einen Stelle gesagt wird, die Hypothesis sei als Unterart von Thesis unbeweisbar, und an der anderen, sie sei etwas, was als beweisbar angenommen werde, so muss notwendig unsere nächste Frage lauten: was versteht denn Aristoteles eigentlich unter Beweisbarkeit? Vielleicht liegt in der Beantwortung dieser Frage der Schlüssel zur Lösung unserer Schwierigkeit.

„Wir glauben etwas zu wissen“, so beginnt Aristoteles das zweite Kapitel seiner zweiten Analytiken, „wenn wir die Ursache zu kennen glauben, durch die ein Ding ist, und erkennen, dass jenes die Ursache von diesem ist und dieses sich nicht anders verhalten kann. Es ist klar, dass das Wissen etwas von dieser Art ist; was nämlich das Verhältnis der Nichtwissenden und der Wissenden zueinander betrifft, so glauben die ersteren, dass sie sich so verhalten, die letzteren verhalten sich wirklich so. Wovon es also schlechthin ein Wissen gibt, das kann sich unmöglich anders verhalten. Ob es nun noch eine andere Art des Wissens gibt, davon wollen wir später reden; jetzt sagen wir, dass man auch auf Grund eines Beweises weiss. Unter einem Beweis verstehe ich aber einen wissenschaftlichen Schluss, wissenschaftlich aber nenne ich einen Schluss, den wir nur zu haben brauchen, um etwas zu wissen. Ist also das Wissen so, wie wir angenommen haben, so muss notwendig das apodeiktische Wissen aus Wahrem, Erstem, Unvermitteltem, Bekannterem, Früherem und solchem hervorgehen, das zum Schlußsatze in ursächlichem Verhältnis steht.“

---

[1]) Th. Waitz, Aristotelis Organon I 428: „Difficultas tollitur, si spectamus naturam ὑποθέσεως, quae non in eo est quod vel demonstrari possit vel non possit, sed in eo quod qui discat, quamquam nihil habeat certi, tamen ponat, non ut certum quidem, imo ne ut veri simile quidem, sed ponat quodcumque sit eo consilio, ut quod inde consequatur perspiciat.“

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen. Für die Beantwortung unserer Frage ergibt sich aus dem angeführten Texte vor allem das eine, dass nur das beweisbar ist, was erschlossen werden kann. Das aber kann offenbar nur etwas sein, was in einer Wissenschaft nicht das erste ist. Nun ist, wie Aristoteles im folgenden zeigt, jedes Prinzip in seiner Gattung das erste. Es kann also keine Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien beweisen.

Wie nun der Zusammenhang, in dem die oben citierte Stelle 72 a 14 ff steht, deutlich zeigt, teilt Aristoteles die Prinzipien in zwei Klassen ein. Jene, die zu der ersten Klasse gehören, müssen jedermann, der von ihnen aus mittels eines Schlusses zu einem Beweiswissen geführt werden soll, bekannt sein. Wie wir später sehen werden, ist z. B. der Satz vom Widerspruch ein solches Prinzip oder, wie Aristoteles auch sagt, ein solches Axiom. Jene Prinzipien dagegen, die der anderen Klasse angehören, — Aristoteles nennt sie *θέσεις* — können zwar auch nicht bewiesen werden, wohl aber können sie diesem oder jenem Lernenden nicht einleuchten, ohne dass ein solcher dadurch gehindert wäre, jene Wissenschaft zu deduzieren, deren Prinzipien diese Thesen sind.

Wenn demnach die Hypothesis eine Unterart von Thesis ist, dann ist unleugbar, dass sie von einer Wissenschaft, in der sie gemacht oder aufgestellt wird, nicht bewiesen werden kann. Und wenn Aristoteles dennoch an anderer Stelle schreibt, die Hypothesis sei etwas, was als beweisbar angenommen, tatsächlich aber nicht bewiesen werde, so scheint er wirklich sich selbst zu widersprechen. Man kann nicht einmal mit Thomas von Aquino zu seiner Rechtfertigung geltend machen, dass die Hypothesis, wenn sie auch von jener Wissenschaft, der sie angehört, nicht bewiesen werden könne, doch vonseiten einer anderen, höheren, etwa von der Metaphysik, beweisbar sei [1]). Denn wie aus obigem Zitate hervorgeht, ist jedes Prinzip ein unvermittelter Satz. Das aber will sagen: jedes Prinzip ist der Vordersatz eines Beweises, dem kein anderer vorausgeht [2]). Es ist also gar kein Raum gelassen für eine *ἀπόδειξις* oder einen *συλλογισμὸς ἐπιστημονικός* [3]) der Hypothesis. Ist die Hypothesis wirklich, wie Aristoteles 72 a 14 angibt, ein Prinzip, dann besteht nur mehr die Möglichkeit, sie aus der Erfahrung zu beweisen oder indirekt durch Zurückführung auf den Satz vom Widerspruch. An diese zwei Arten, ein Prinzip zu beweisen, hat aber Aristoteles gewiss nicht gedacht, als er die Stelle 76b 27 ff. schrieb. Es bleibt also nichts anderes übrig, als dass wir damit rechnen, dass sich die zwei Stellen der Analytiken,

---

[1]) Vgl. Thomas von Aquino, Posteriorum Analyticorum Lib. I, lect. 19. Opera omnia I, 213b (Roma 1882).

[2]) Anal. post. I 2, 72a 7: *ἀρχὴ δ'ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα.*

[3]) Ebd. 71b 18.

72a 14 und 76b 27 ff. nicht vollkommen zur Deckung bringen lassen. Dennoch lohnt es sich, die beiden Stellen miteinander zu vergleichen, aus ihnen das Gemeinsame herauszuschälen und hinsichtlich der Abweichungen voneinander die Frage zu stellen: Welche der beiden Definitionen wird von Aristoteles der praktischen Verwertung des Wortes Hypothesis am meisten zugrunde gelegt?

Die Vergleichung der beiden Stellen miteinander führt zu folgenden Resultaten: Nach beiden Stellen ist die Hypothesis vor allem ein Satz, der eine Aussage macht. Denn ein blosser Begriff kann weder eine Unterart von Thesis bilden, wie die Stelle 72 a 14 annimmt, noch wie 76 b 27 ff besagt, als beweisbar angenommen werden. Sodann hat dieser Satz, den Aristoteles als Hypothesis bezeichnet, nicht bloss die Bestimmung, eine Aussage zu machen, vielmehr soll er dazu dienen, das Wissen zu vermehren, indem aus ihm Schlussfolgerungen gezogen werden. Endlich ist die Hypothesis ein Satz, der nach keiner der beiden Stellen faktisch bewiesen, vielmehr ohne Beweis einfach angenommen wird. Daraus ist man geneigt weiter zu folgern, dass nach Aristoteles keine Hypothesis eine Aussage enthält, die notwendig und inbezug auf jedermann eine Hypothesis sein müsste. Aber daran hindert uns die erste Stelle. Denn nach dieser ist nicht allein jene Aussage über Sein oder Nichtsein eine Hypothesis, die dem, der sie macht, nicht einleuchtend ist, sondern überhaupt jede derartige Aussage, die als Prinzip dienen kann, ohne dass sie einleuchtend zu sein braucht. Nur nach der zweiten Stelle (76 b 27 ff) ist die Hypothesis etwas Relatives (*πρὸς ἐκεῖνον*) und gibt es mithin keine Hypothesis, die es inbezug auf alle wäre. Ebenso hat nach dieser Stelle keine Hypothesis ein notwendiges Sein. Sie kann jeden Augenblick aufgegeben werden, da sie ja auf einer frei gewollten Annahme beruht.

Suchen wir nun die andere Frage zu beantworten, von welcher der beiden Definitionen Aristoteles praktisch Gebrauch macht, wenn er das Wort Hypothesis anwendet. Ich mag nun alle mir auffindbaren Stellen durchschauen, ich kann keine einzige finden, an der Aristoteles das Wort Hypothesis so gebraucht, wie er es gebrauchen müsste, wenn die Stelle 72 a 14 ff die Bedeutung anzeigte, die nach dem Stagiriten dem Worte Hypothesis eigentlich und wesensgemäss zukommt. Dagegen steht die Gebrauchsweise des Wortes Hypothesis, wie sie uns in der ganzen aristotelischen Syllogistik begegnet, überall im vollsten Einklang mit der Stelle 76 b 27 ff. Wie wir sehen werden, bleibt Aristoteles dieser Definition überall treu, und selbst dort, wo er das Wort Hypothesis ausserhalb seiner Lehre vom Syllogismus in etwas veränderter Bedeutung gebraucht, tritt er nirgends zu dieser Stelle in Gegensatz.

Was folgt daraus? Zum mindesten dürfen wir aus diesem Umstande schliessen, dass die zweite der oben angeführten Stellen diejenige Ansicht des Aristoteles wiedergibt, die sich in ihm am tiefsten festgesetzt hat. Wäre der Abstand der beiden Stellen von-

einander grösser, dann könnte man allenfalls noch sagen, Aristoteles habe mit der Zeit seine Ansicht geändert. Da jedoch dieser Abstand zu klein ist, um eine solche Annahme rechtfertigen zu können, so bleibt uns, wollen wir nicht ohne weiteres einen direkten Widerspruch statuieren, nur mehr für eine Frage noch Raum. Wir können fragen: hat Aristoteles an der ersten Stelle, deren Inhalt er sonst gar nicht mehr berücksichtigt, wirklich eine Definition von Hypothesis geben und anzeigen wollen, welches definitionsmässig die Bedeutung des Wortes Hypothesis sei? Auf diese Frage ist nach meiner Ansicht mit einem entschiedenen Nein zu antworten. Die Begründung dieser Antwort erblicke ich in folgendem: Wäre es Aristoteles an dieser Stelle darum zu tun gewesen, von der Hypothesis wirklich eine Definition zu geben, so müsste auch das, was er hier ganz in demselben Zusammenhange und unter den gleichen Umständen von dem Worte **ὁρισμός** oder der Definition sagt, das wiedergeben, was er sich unter einer Definition denkt. Als Unterart von **θέσις** und als Prinzip wäre also die Definition vor allem ein Satz, eine **πρότασις.** Nun ist sie aber nach anderen Stellen nicht ein Satz, sondern ein *λόγος* [1]). Desgleichen dürfte dann nach Aristoteles keine Definition bewiesen sein. Nun aber hält er an anderer Stelle auch Definitionen für möglich, die eine Art Beweis sind und sich von diesem nur in der Art des Ausdrucks unterscheiden [2]). Wollen wir also nicht annehmen, Aristoteles habe 72 a 14 ff eine Definition von der Definition aufgestellt, die zu der sonst oftmals wiederholten noch mehr im Widerspruche steht als das, was er hier von der Hypothesis sagt, zu der Stelle 76 b 27 ff, so dürfen wir auch nicht annehmen, dass er ebendort von der Hypothesis eine Definition hat geben wollen. Denn an der Stelle 76 b 27 ff will Aristoteles unleugbar eine solche von Hypothesis aufstellen. Dafür bürgt schon der zu dieser Stelle einleitende Satz: „Was notwendig an sich selber sein muss und auch so scheinen muss, ist nicht Hypothesis und auch kein Postulat“ [3]).

Können wir hiernach die Auffassung, dass Aristoteles zwei verschiedene Definitionen von Hypothesis gegeben habe, nicht mehr gelten lassen, so erwächst uns eben daraus eine neue Frage. Da also nach dem Gesagten die beiden Stellen 72 a 14 ff und 76 b 27 ff. hinsichtlich des Wortes Hypothesis nicht auf der gleichen Stufe stehen, vielmehr die erste Stelle der zweiten untergeordnet ist, so müssen wir fragen: Wie ist jene Gebrauchsweise des Wortes Hypothesis, wie sie uns nun einmal 72 a 14 ff entgegentritt, näherhin zu charakterisieren? Nach den schon oben aufgezeigten Ueber-

[1]) Vgl. Anal. post. II 10, 93b 29 f.; Top. I 5, 101b 39; Met. VII 4, 1030a 14 ff.

[2]) Anal. post. II 10, 93b 38: *ἄλλος δ'ἐστὶν ὅρος [= ὁρισμός] λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστιν . . . ἔσται οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι, τῇ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως.*

[3]) 76b 23: *οὐκ ἔστι δ'ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὑτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκη*

einstimmungen zwischen dem Inhalte der beiden Stellen ist die Antwort nicht mehr schwer. Aristoteles gebraucht das Wort Hypothesis, dessen eigentliche Bedeutung er 76 b 27 ff angibt, an der Stelle 72 a 14 ff nur in analoger Uebertragung. Jene Unterart von Thesis, die er Hypothesis nennt, verdient diesen Namen ebensowenig wie die Sonne das Prädikat, dass sie uns anlächele. Denn hier wie dort haben wir es mit einer Metapher zu tun. Dass Aristoteles das Wort Hypothesis in solcher Weise analog oder metaphorisch verwendet, braucht man ihm nicht gerade zum Lobe anzurechnen. Man kann aber wenigstens die Entschuldigung gelten lassen, die er selbst vorbringt, wenn er sagt, dass dem Philosophen manchmal die Worte fehlen, um jeden seiner Gedanken mit einem eigenen Worte ausdrücken zu können.

§ 2. Die aristotelischen *συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως* und unsere jetzigen hypothetischen Schlüsse.

Gehen wir nun daran, zu untersuchen, wie der Stagirite seine 76 b 27 ff gegebene Definition von Hypothesis praktisch verwertet hat. Am meisten Beachtung erfordert der Gebrauch, den Aristoteles davon in seiner Syllogistik macht. Vorab ist der Ausdruck *συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως* eingehend zu behandeln. Hat Aristoteles etwa schon jene Syllogismen gekannt und in seine Syllogistik aufgenommen, die wir jetzt als hypothetische Schlüsse bezeichnen? Wenn man bloss auf das Wort Hypothesis schaut, möchte man es wohl glauben. Damit das jedoch zuträfe, wäre erforderlich, dass Aristoteles den Syllogismen, von denen er sagt, dass sie bloss *ἐξ ὑποθέσεως* beweisen, ein hypothetisches Urteil als Prämisse zuschriebe. Nun kennt er aber diese hypothetischen Urteile noch nicht, wenigstens hat er sie noch nicht behandelt [1]. Er kann also schon aus diesem Grunde mit seinen *συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως* nicht die jetzt sogenannten hypothetischen Schlüsse gemeint haben. Denn wie wäre es sonst möglich, dass er dort, wo er von der Natur und Aufgabe der Sätze spricht, die hypothetischen Sätze ganz ausser acht gelassen hat [2]? Dann aber spricht auch positiv dagegen der Umstand, dass Aristoteles auch die apagogischen Schlüsse zu seinen *συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως* gehören lässt. Diese apagogischen Schlüsse sind aber in der traditionellen Logik keine hypothetischen Syllogismen mehr. Und darum kann denn auch Aristoteles mit seinen hypothetischen Syllogismen nicht dasselbe gemeint haben wie die spätere Logik. Prantl ist zwar anderer Ansicht, aber es fehlen ihm überzeugende Belege dafür, dass Aristoteles die später sogenannten hypothetischen Schlüsse bereits gekannt hat [3].

---

[1]) Vgl. Chr. Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urteil, Programm von 1871, Tübingen. S. 1 und 4—6.

[2]) Vgl. Anal. pr. I 1, 24a 16 ff.; Anal. post. I 12, 77a 36 ff.

[3]) Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande (Leipzig 1855) I 272.

Was der Stagirite unter seinen *συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως* verstanden hat, lehrt uns vor allem das Kapitel 23 seiner ersten Analytiken. Der allgemeine und eigentliche Zweck dieses Kapitels ist, zu zeigen, dass alle Schlüsse in der zweiten und dritten Figur, mögen sie direkt oder *ἐξ ὑποθέσεως* schliessen, durch Schlüsse in der ersten Figur vollendet und auf sie zurückgeführt werden. Um das zu begründen, geht Aristoteles davon aus, dass er sagt, jeder Beweis und jeder Schluss müsse notwendig zeigen, dass etwas ist oder nicht ist, und zwar dies entweder allgemein oder partikulär; ferner entweder *δεικτικῶς* oder *ἐξ ὑποθέσεως*. Einen Teil dieser letztgenannten Schlüsse bildet, so fügt der Stagirite unmittelbar bei, auch die Zurückführung auf das Unmögliche [1]). Nun zeigt er zunächst, dass sich alle Schlüsse, die *δεικτικῶς* beweisen, in einer der drei Schlussfiguren, die er in den vorausgehenden Kapiteln beschrieben hat, vollziehen müssen. „Dass dasselbe aber auch bei den Schlüssen mit Zurückführung auf das Unmögliche der Fall ist", so fährt er alsdann fort, „wird aus folgender Betrachtung klar werden: Alle Schlüsse, welche durch Zurückführung auf das Unmögliche zustande kommen (*οἱ διὰ τοῦ ἀδυνάτου περαίνοντες*) erschliessen das Falsche, das aber, was ursprünglich zu beweisen war, zeigen sie *ἐξ ὑποθέσεως*, sofern nämlich bei Setzung der gegenteiligen Aussage (Behauptung) etwas Unmögliches herauskommt, wie z. B. bei der Annahme, der Durchmesser sei kommensurabel, [herauskommt, dass] das Ungerade dem Geraden gleich wäre, und sich so zeigt, dass der Durchmesser inkommensurabel ist [2]). Hier wird also geschlossen (*συλλογίζεται*), dass das Ungerade dem Geraden gleich sei, dass aber der Durchmesser inkommensurabel ist, zeigt man (*δείκνυσιν*) *ἐξ ὑποθέσεως*, indem [zuerst geschlossen wird, dass] sich aus der gegenteiligen Behauptung etwas Falsches ergibt. Das Schliessen vermittelst des Unmöglichen besteht also eben darin, dass man zeigt, es ergebe sich aus der ursprünglichen Hypothesis etwas Unmögliches. Da nun also in den auf das Unmögliche zurückführenden Schlüssen der Schluss auf das Falsche deiktisch [oder direkt] erfolgt, das ursprünglich zu Beweisende aber *ἐξ ὑποθέσεως* gezeigt wird, und da wir oben sagten, dass die deiktischen Schlüsse durch jene Figuren zustande kommen, so ist offenbar, dass auch die vermittelst der Zurückführung auf das Unmögliche sich vollziehenden Syllogismen durch diese Figuren zustande kommen. Ebenso auch alle anderen hypothetischen Schlüsse; denn in allen geschieht der Schluss mit Bezug auf das, was angenommen wird. Das ursprünglich zu Erschliessende aber wird zustande gebracht kraft eines Zugeständnisses oder einer anderen Hypothesis. Ist dies aber wahr, so muss jeder Beweis und jeder Schluss

---

[1]) 40b 25 f: *τοῦ δ'ἐξ ὑποθέσεως μέρος τὸ διὰ τοῦ ἀδυνάτου.*

[2]) 41a 26 f: *οἷον ὅτι ἀσύμμετρος ἡ διάμετρος διὰ τὸ γίνεσθαι τὰ περιττὰ ἴσα τοῖς ἀρτίοις συμμέτρου τεθείσης.*

vermittelst der drei vorgenannten Figuren geschehen. Nachdem aber dies bewiesen ist, ist offenbar, dass jeder Schluss seine Vollendung erhält durch die erste Figur und auf die allgemeinen Schlüsse in dieser Figur zurückgeführt wird."

Suchen wir nun aus dieser Stelle, die ich möglichst wörtlich und unter Beibehaltung des Wortes Hypothesis zu übersetzen gesucht habe, zu erkennen, was sich Aristoteles unter seinen hypothetischen Syllogismen gedacht hat. Wie schon oben hervorgehoben wurde, rechnet er auch die apagogischen Schlüsse zu denselben; und zwar bilden diese in dem angeführten Texte mehr als die anderen Arten der hypothetischen Schlüsse den Gegenstand der Beschreibung.

Zunächst ist offensichtlich, dass Aristoteles in den apagogischen Schlüssen zwei Teile unterscheidet: in dem ersteren wird etwas gefolgert (*συλλογίζεται*), und in dem letzteren beweist man etwas *ἐξ ὑποθέσεως*. Doch was soll nun dieses Beweisen *ἐξ ὑποθέσεως* besagen? Ziehen wir in Betracht, dass im ersten Teile etwas gefolgert wird, dass aber nach Aristoteles aus etwas Wahrem nichts Falsches geschlossen werden kann [1]), so ergibt sich uns zunächst, dass im apagogischen Syllogismus die Prämissen des ersten Teiles sicher nicht wahr sein können. Sind sie aber nicht wahr, dann sind sie gewiss auch nicht bewiesen, vielmehr ohne Beweis angenommen. Erinnern wir uns nun weiterhin der oben angeführten Definition von Hypothesis, so brauchen wir hier nur eine Unterscheidung anzubringen, um sie in ihren wesentlichen Stücken wiederzufinden. Unterscheiden wir nämlich zwischen *ἐξ ὑποθέσεως συλλογίζεσθαι* und *ἐξ ὑπ. δεικνύναι*. Aus der Hypothesis lässt sich unmittelbar bloss etwas schliessen, nicht aber beweisen, da sie ja selbst nicht bewiesen ist; beweisen lässt sich aus ihr erst dann etwas, wenn man durch Schliessen aus ihr zu etwas gekommen ist, das man als sicher wahr oder als sicher falsch erkennt. Letzteres geschieht denn auch im apagogischen Schluss. Ehe aus seiner Hypothesis das Demonstrandum bewiesen wird. wird erst etwas anderes gefolgert, das sicher falsch ist.

Doch dürfen wir uns mit dieser Erklärung noch nicht so ohne weiteres zufrieden geben. Besondere Aufmerksamkeit erfordert noch der Satz „denn in allen geschieht der Schluss mit Bezug auf das, was angenommen wird" (*ἐν ἅπασι γὰρ ὁ μὲν συλλογισμὸς γίνεται πρὸς τὸ μεταλαμβανόμενον*). Wenigstens mit dem bisher Gesagten stimmt es überein, wenn wir annehmen, unter dem *μεταλαμβανόμενον* habe Aristoteles die Hypothesis der Prämissen verstanden, jedoch noch ohne die daraus gezogene Schlussfolgerung. Diese findet dann durch das Wort *συλλογισμός* ihren Ausdruck. Dass Aristoteles gerade das Wort *μεταλ.* gebraucht, kann man erklären, indem man das Wort in seine beiden Bestandteile, *μετά*

[1]) Anal. pr. II 2, 53b 7.

und λαμβάνειν, zerlegt. Die Verwendung des Zeitwortes λαμβάνειν bedarf kaum einer Begründung. Erinnert es doch unwillkürlich an die eben angeführte Definition von Hypothesis (ὅσα μὲν οὖν δεικτὰ ὄντα λαμβάνει). Wollte sich Aristoteles in seiner Wortverwendung treu bleiben, so musste er also hier das Verbum λαμβάνειν gebrauchen. Dass er mit demselben die Präposition μετά verbindet, erklärt sich hinreichend aus dem Verhältnis, in dem die Hypothesis der Prämissen zu dem Demonstrandum steht. Im hypothetischen Syllogismus wird nämlich wie im direkten Syllogismus ein Beweiswissen erstrebt. Dieses Beweiswissen ist jedoch nur dort erreichbar, wo ein Prinzip gegeben ist, aus dem es deduziert werden kann. Denn ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν, heisst es Anal. post. I 2, 71 b 18. Nun ist aber manchmal das Prinzip unbekannt, aus dem das gesuchte apodeiktische Wissen deduziert werden könnte. Was also tun, um es dennoch zu erhalten? Es bleibt nichts anderes übrig als eben das, was man für möglicherweise richtig hält, zu einem Prinzip umzuwandeln. Entweder setzt man an seine Stelle das kontradiktorische Gegenteil, wie Aristoteles es im oben angeführten Kapitel 23 der ersten Analytiken hinsichtlich der Messbarkeit des Durchmessers macht, und zieht hieraus die notwendig sich ergebenden Folgerungen, oder aber man bringt es mit einer anderen Frage in Verbindung, zu deren Lösung ein Prinzip gegeben ist. Dieses Verfahren wendet Aristoteles z. B. im Kapitel 44 der ersten Analytiken an, wo er die Frage, ob ein und dieselbe Wissenschaft einander entgegengesetzte Dinge zum Gegenstande haben könne, mit der Frage in Verbindung bringt, ob ein und dieselbe Dynamis sich auf einander entgegengesetzte Dinge erstrecken könne. Wie hieraus erhellt, ist also im hypothetischen Syllogismus die Hypothesis nichts anderes als das umgeänderte Demonstrandum oder eine an Stelle des Demonstrandum gesetzte Aussage (μετα–), die nur angenommen wird (λαμβανόμενον), um durch das Folgern aus ihr zu einem Prinzip zu kommen, aus dem das Demonstrandum deduzierbar ist.

Gegen diese Identifizierung des μεταλαμβανόμενον mit der Hypothesis der Prämissen wendet allerdings Waitz ein, dass die aristotelische Gebrauchsweise der Präposition πρός eine solche Deutung ausschliesse. Denn nach ihm weist die Präposition πρός bei Aristoteles immer nur auf ein Ziel hin, nicht aber auf einen Ausgangspunkt [1]). Wenn es also in obigem Satze heisst: πρὸς τὸ μεταλ., so ist es nach Waitz offensichtlich, dass mit diesem μεταλ. nicht die Hypothesis der Prämisse gemeint sein kann, sondern nur der Schluss aus dieser Hypothesis. Doch besteht diese Ansicht von Waitz nicht zu Recht. Zum Beweise dafür weise ich darauf hin, dass Aristoteles auch den Ausdruck πρὸς τὴν ὑπόθεσιν hat, und dass die Präposition πρὸς in diesem Ausdruck, wie wir später

[1]) Th. Waitz, Organon I 432.

sehen werden, sicher nicht immer auf den Zielpunkt hinweist, vielmehr offensichtlich auf den Ausgangspunkt. Also ist auch diese Präposition kein Hindernis gegen unsere Erklärung.

Ist aber deshalb die gegebene Erklärung auch schon notwendig richtig? Ob sie es ist oder nicht, lässt sich am sichersten aus den anderen Stellen ersehen, an denen Aristoteles gleichfalls von den hypothetischen Schlüssen redet. Da er ja gegen Schluss der eben angeführten Stelle und gerade in dem Satze, in dem der Ausdruck *πρὸς τὸ μεταλ.* steht, seine hypothetischen Schlüsse ganz im allgemeinen meint, so muss unsere Erklärung, soll sie richtig sein, auf alle aristotelischen Beispiele von Schlüssen dieser Gattung anwendbar sein und mit allem, was Aristoteles selbst zu ihrer Erklärung sagt, übereinstimmen.

Gehen wir darum daran, diese Prüfung anzustellen. Ein weiteres Beispiel von hypothetischem Schluss gibt Aristoteles zunächst im Kapitel 44 desselben Buches. Dort heisst es: „Die hypothetischen Syllogismen sind nicht durch einen Schluss bewiesen, sondern vermittelst einer Uebereinkunft zugegeben. So könnte man z. B. annehmen, dass es, wenn es nicht ein Vermögen für das sich Entgegengesetzte gibt, auch nicht e i n e Wissenschaft davon gibt [sondern zwei verschiedene], und dann zeigen, dass es kein Vermögen gibt, das sich Entgegengesetztes, wie es z. B. das Gesunde und Kranke sind, zum Gegenstand hat, weil sonst derselbe Gegenstand zugleich gesund und krank wäre. Hier ist also bewiesen, (*ἀποδέδεικται*), dass es nicht ein einziges Vermögen für sich Entgegengesetztes gibt, aber es ist nicht bewiesen, dass es nicht eine Wissenschaft dafür gibt. Und doch ist es notwendig, dieses zuzugeben, jedoch nicht auf Grund eines Schlusses, sondern einer Hypothesis (*ἐξ ὑποθέσεως*)."

Fragen wir nun, ob unsere oben gegebene Erklärung von der aristotelischen Hypothesis auf dieses Beispiel anwendbar ist. Wie mir scheint, ist es der Fall. Jedoch müssen wir hier wieder wohl unterscheiden zwischen Schluss und Beweis. Aus der Hypothesis kann ein Schluss gezogen werden, und wer die hypothetische Prämisse annimmt, muss auch n o t w e n d i g die logische Schlussfolgerung aus dieser Prämisse annehmen. In unserem Falle muss also jeder, der den hypothetischen Vordersatz „wenn ein und dasselbe Vermögen nicht sich Entgegengesetztes zum Gegenstand haben kann, dann kann es auch keine numerisch eine Wissenschaft geben, die sich auf Entgegengesetztes erstreckt" annimmt, notwendig auch nachher, wenn gezeigt worden ist, dass wirklich kein Vermögen sich Entgegengesetztes zum Gegenstande haben kann, annehmen, dass es keine Wissenschaft gibt, die sich auf Entgegengesetztes bezieht. Das fordert die Logik. Aber deshalb ist diese Konsequenz doch noch lange nicht bewiesen. Mit demselben Rechte könnte sonst der Rechner, der gleich zu Beginn seiner Rechnung einen

Fehler macht, dann aber ganz richtig weiter rechnet, behaupten, seine Rechnung entspreche dem wahren Sachverhalt.

Wie wir sehen, passt also unsere obige Erklärung ganz gut auf dieses Beispiel des Aristoteles. Und wir sind um so eher geneigt, sie gelten zu lassen, als sie die von Aristoteles aufgestellte Definition von Hypothesis zu Recht bestehen lässt.

Doch nehmen wir noch ein drittes Beispiel. Im sechsten Kapitel des dritten Buches der Topik (119 b 35) heisst es: „Auch kann man *ἐξ ὑποθέσεως* folgern (*ἀξιώσαντα*), dass, wenn etwas einem Gegenstande zukommt oder nicht zukommt, dasselbe allen oder keinem zukomme. Z. B. wenn angenommen ist, dass, wenn die Seele des Menschen unsterblich ist, es auch die anderen Seelen seien, und wenn jene es nicht ist, auch die anderen es nicht seien. Ist nun behauptet worden, dass etwas einem zukomme, dann ist zu zeigen, dass dasselbe einem nicht zukomme. Denn es wird dann nach der Hypothesis folgen, dass es keinem zukomme. Wenn aber behauptet worden ist, dass etwas einem nicht zukomme, dann ist zu zeigen, dass es einem zukomme. Denn so wird dann folgen, dass es allen zukomme. Es ist offensichtlich, dass der, welcher eine solche Hypothesis macht, eine allgemeine Frage zu einer partikulären macht. Denn man fordert, dass der, welcher inbezug auf einen Teil zustimmt, auch hinsichtlich des Allgemeinen zustimmt, da ja [die Hypothesis dahin geht, dass] wenn es einem zukommt, es in gleicher Weise auch allen zukommen müsse“ [1]).

A. Die Auffassung Sigwarts vom *μεταλαμβανόμενον* und seine Erklärung der aristotelischen Hypothesis.

Gerade aus der vorhin angeführten Stelle der Topik folgert Sigwart [2]), dass das aristotelische *μεταλαμβανόμενον*, von dem oben die Rede war, dasjenige sein müsse, was syllogistisch erwiesen wird. Die Präposition *πρός* vor *τὸ μεταλ.* bezeichnet danach nicht den Ausgangspunkt des Schlusses, wie es nach meiner Erklärung der Fall ist, sondern das Ziel. Und weiterhin ist nach Sigwart „klar, dass diese Schlüsse nicht deswegen Schlüsse *ἐξ ὑποθέσεως* heissen, weil in dem darin vorkommenden Syllogismus eine *ὑπόθεσις* als Prämisse gebraucht würde, sondern deswegen, weil von dem syllogistisch erwiesenen Schlußsatze zu dem zu beweisenden nur durch eine *ὑπόθεσις* oder *ὁμολογία* (nämlich das Zugeständnis, dass wenn der eine gelte, auch der andere gelte) übergegangen werden kann. Stellt nun Aristoteles diese Schlüsse mit dem apagogischen ganz gleich: so müssen auch diese deswegen *ἐξ ὑποθέσεως*

[1]) Weitere Stellen, die hier herangezogen werden könnten, aber nichts Neues bieten, sind: Anal. post. II 6, 92a 7 und 20; Top. VII 1, 152b 17—24; Met. VI 1, 1025b 11. An allen drei Stellen ist ausgedrückt, dass die *ὑπόθεσις* eine unbewiesene Annahme ist, aus der Folgerungen gezogen werden.

[2]) Chr. Sigwart, Beiträge 4.

sein, weil aus ihrem Schlusssatz das Demonstrandum nur durch eine ὑπόθεσις erreicht wird. Und dies sagt denn auch Aristoteles ganz deutlich zunächst 50 a 32, wenn er die εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγή zwar durch einen Syllogismus zu Stande kommen lässt, das andere aber (θάτερον), nämlich den Erweis des Demonstrandum nicht; ἐξ ὑποθέσεως γὰρ περαίνεται. Und worin liegt die ὑπόθεσις? In nichts anderem, als dass die Falschheit des Schlußsatzes als etwas Notorisches und Zugestandenes vorausgesetzt wird[1])".

Gegen diese Auffassung Sigwarts von der aristotelischen Hypothesis kommen mir grosse Bedenken. Sie scheint mir in den bisher angeführten Texten nicht begründet sein. Denn achten wir etwas darauf, mit welchen Zeitwörtern Aristoteles das Wort Hypothesis verbindet und was er meint, wenn er dieses oder jenes Zeitwort anwendet, dann dürfte wohl eine andere Erklärung der aristotelischen Lehre von der Hypothesis berechtigter erscheinen. Nehmen wir also die citierten Texte, Anal. pr. I Kap. 23 und 44, Top. III, Kap. 6, dann finden wir dort folgende Ausdrucksweisen: ἐξ ὑπ. δεικνύναι, δὶ oder ἐξ ὑπ. περαίνεται; ἐξ ὑπ. ὁμολογεῖν; ἀκολουθήσει διὰ τὴν ὑπόθεσιν; ὑποθέμενος ἀξιοῖ ὁμολογεῖν. Von diesen Ausdrücken ist am meisten von Wichtigkeit der Ausdruck ἐξ ὑπ. δεικνύναι. Derselbe kommt vor allem Anal. pr. I 23 vor. Der Zusammenhang spricht ganz dafür, dass Aristoteles hier bei der Verwendung des Zeitwortes δεικνύναι das Demonstrandum im Auge hat. Woran aber denkt er bei dem Worte Hypothesis? Denkt er hier, wie es nach Sigwarts Erklärung der Fall sein müsste, an das Falsche des Schlußsatzes oder aber an die Prämisse, aus der das Falsche gefolgert wird? Mir scheint, dass Aristoteles nicht das Falsche, sondern die Prämisse, aus der das Falsche gefolgert wird, im Auge hat. Und ich erblicke die Begründung dieser meiner Ansicht in folgendem: In dem von Aristoteles in diesem Kapitel angeführten Beispiel vom Durchmesser bildet ohne Zweifel die Annahme, der Durchmesser sei inkommensurabel, die Hypothesis, aus der das Falsche gefolgert wird. Denn wie der Stagirite 41 a 31 f selbst erklärend sagt, wird ja gerade dieses Falsche oder Unmögliche διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπόθεσιν gezeigt. Soll hier das tertium comparationis nicht fehlen, so kann daher auch in den apagogischen Schlüssen, die Aristoteles durch dieses Beispiel näher beleuchten will, mit dem Ausdruck ἐξ ὑπ. nicht das Unmögliche oder die Folgerung aus der Hypothesis der Prämisse gemeint sein, sondern diese selbst. Nun sagt Aristoteles allerdings 41 a 39 f: τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ὁμολογίας ἤ τινος ἄλλης ὑποθέσεως. Das scheint auf den ersten Blick für die Richtigkeit der Ansicht Sigwarts zu sprechen. Und Sigwart erblickt auch wirklich, wie aus obigem Citat hervorgeht, darin eine Bestätigung seiner Erklärung. Doch

[1]) Chr. Sigwart, Beiträge 5.

scheint mir Sigwart etwas über das hinauszugehen, was im Texte tatsächlich gesagt ist. Würde Aristoteles hier wie einige Zeilen vorher entweder δείκνυσι oder συλλογίζεται geschrieben haben, dann könnte man Sigwart allenfalls beipflichten. Nun aber gebraucht er das Zeitwort περαίνειν. Was will er damit sagen? Aus dem Zeitwort selbst können wir nicht viel entnehmen. Denn es drückt nur ein zur Vollendung gelangendes Geschehen aus, nicht aber gibt es irgendwelchen Aufschluss über die Art und Weise des Geschehens. Ob also der Uebergang von der aus der Hypothesis der Prämisse gezogenen Schlussfolgerung zu dem Demonstrandum wie im apagogischen Schlusse zustande kommt oder das hypothetische Verfahren einstweilen noch weiter fortgesetzt wird, ist darum für die Verwendung des Zeitwortes περαίνειν vollständig belanglos. Was Aristoteles an dieser Stelle ausdrücken will, können wir demnach nur aus dem Zusammenhang erkennen. Besonders kommt das Wort ὑπόθεσις in Rechnung. Da Aristoteles das Wort ὑπόθεσις in demselben Kapitel schon mehrere Male gebraucht hat, ist hier die Frage berechtigt, ob es nach seiner bisherigen Gebrauchsweise möglich ist, dass er an dieser Stelle mit dem Verbum περαίνειν das hat ausdrücken wollen, was er hätte ausdrücken müssen, damit Sigwarts Erklärung richtig wäre. Auf diese Frage glaube ich antworten zu müssen, dass solches aus inneren Gründen nicht möglich ist. Aristoteles kann 41 a 40 und ebenso 50 a 32 nicht sagen wollen, dass der Uebergang von dem ersten Teile des hypothetischen Syllogismus, sei er apagogisch oder nicht, zu dem zweiten Teile unmittelbar und direkt stattfinde, so dass, wie Sigwart sagt, der Schlußsatz des ersten Teiles die ὑπόθεσις bildete, aus der das Demonstrandum gefolgert würde. Schon der Umstand, dass es nach Aristoteles zum Wesen der Hypothesis gehört, nicht durch einen Beweis gefestigt zu sein, macht es unwahrscheinlich, dass nach ihm das Demonstrandum „durch eine ὑπόθεσις erreicht wird“, und dass diese ὑπόθεσις im apagogischen Schlusse in nichts anderem besteht, „als dass die Falschheit des Schlußsatzes als etwas Notorisches und Zugestandenes vorausgesetzt wird.“ Ist jede Hypothesis wesensgemäss etwas Unbewiesenes, dann lässt sich, wie schon Platon betonte [1]), durch sie auch nie und nimmer ein Demonstrandum erreichen, wenn nicht etwas Weiteres hinzukommt. Der aus einer Hypothesis gezogene Schlußsatz kann zwar rücksichtlich dieser Hypothesis als bewiesen bezeichnet werden, wenn er sich notwendig daraus ergibt, — συλλογισμῷ γὰρ δείκνυται sagt Aristoteles 50 a 31 selbst von einem solchen Schlußsatze — aber deshalb ist er weder selbst nach jeder Hinsicht als wahr erwiesen, noch ist er imstande, das Prinzip abzugeben, aus dem das Demonstrandum unmittelbar beweiskräftig gefolgert werden könnte. Soweit der Schlußsatz bewiesen ist, ist er keine Hypothesis mehr und

---

1) Rep. VII 533c.

soweit er noch Hypothesis ist, ist er ausser stande, Prinzip eines Beweises zu sein.

Dann aber ist hinsichtlich der Stelle 41 a 40 noch ein Umstand wohl zu berücksichtigen. Wie wir vorhin gesehen haben, muss in demselben Kapitel 23, nur wenige Zeilen vorher, unter dem Ausdruck ἐξ ὑποθέσεως die Hypothesis der Prämisse verstanden werden. Dieser Hypothesis aber ist es eigen, nicht bewiesen zu sein, vielmehr alle wesentlichen Merkmale zu enthalten, die nach der von Aristoteles aufgestellten Definition der Hypothesis zukommen. Man mag nun mit Recht bemerken, Aristoteles gebrauche fast alle seine Worte mehrdeutig, ich kann aber nicht glauben, dass er sich sollte so vergessen haben, dass er in ein und demselben Kapitel, wo er ausdrücklich von der Hypothesis spricht, derselben zwei Bedeutungen gegeben hat, die sich kontradiktorisch gegenüber stehen.

Wie ich schon hervorhob, kann das Zeitwort περαίνειν hier weder etwas für noch etwas wider diese meine Ansicht beweisen. Es steht daher von dieser Seite wenigstens nichts im Wege, die Stelle 41 a 40 auf folgende Weise zu erklären: In keinem hypothetischen Syllogismus ist der Schlußsatz des ersten Teiles der erstrebte Zielpunkt. Denn nach Aristoteles soll ja jeder Syllogismus ein Beweiswissen vermitteln. Dieses Beweiswissen ist demnach das Ziel, das von Anfang an erstrebt wird. Ihm muss darum auch die Hypothesis dienen. Nun vermag aber, wie wir gesehen haben, die Hypothesis aus sich noch keineswegs, ganz zu diesem Ziele hinzuführen. Sie bedarf darum notwendig einer Ergänzung oder Vollendung von aussen. Wie kommt nun diese Ergänzung zustande? Soll der hypothetische Schluss ein Beweiswissen vermitteln und kann er selbst diesen Zweck nicht ganz erfüllen, dann bleibt nichts anderes übrig, als dass er wenigstens zu einem allgemein gültigen und zugestandenen Prinzip führt, aus dem das Demonstrandum dann erwiesen wird. Das kann nun einmal so geschehen, wie es z. B. in den apagogischen Schlüssen geschieht. Hier steht der Schlußsatz des ersten Teiles in offenbarem Widerspruch mit dem allgemein gültigen Satze, dass ein und dasselbe nicht in derselben Hinsicht zugleich sein und nicht sein kann. Aus diesem Prinzip kann nun mit Hilfe der aus dem ersten Teile gewonnenen Erkenntnis im zweiten Teile das Demonstrandum erwiesen werden. Es ist dann aber auch der Fall denkbar, dass sich aus einer Hypothesis weder eine solche Schlussfolgerung ziehen lässt, die gegen ein allgemein anerkanntes Prinzip verstösst, noch ein Satz, der selbst eine allgemein anerkannte Aussage enthält, sodass von hier aus noch keine Möglichkeit besteht, das Demonstrandum zum Demonstratum zu machen. In diesem Falle bleibt nur die Alternative: entweder gibt man es auf, das Demonstrandum weiterhin anzustreben oder man muss suchen, mit Hilfe einer anderen Hypothesis dem erstreb-

ten Ziele näher zu kommen. Da die aus der ersten Hypothesis gezogene Schlussfolgerung nicht absolut bewiesen ist, vielmehr nur in Hinsicht auf jene Hypothesis, das will sagen, da von dieser Schlussfolgerung nur feststeht, dass sie mit Notwendigkeit aus jener Hypothesis folgt, nicht aber, dass sie wahr ist, so kann eben diese Schlussfolgerung selbst wieder als Hypothesis gebraucht werden, aus der dann eine weitere Folgerung gezogen wird. Vielleicht führt diese Folgerung dann zu einem allgemein gültigen Prinzip, von dem aus das Demonstrandum abgeleitet wird. Ist das nicht der Fall, dann bleibt nur die Möglichkeit, eine ganz neue Hypothesis aufzustellen. Wenn das Demonstrandum wirklich beweisbar ist, dann wird auf diese Weise schon einmal ein Prinzip gefunden werden, aus dem der gesuchte Beweis hergeleitet werden kann.

Je nachdem nun der hypothetische Schluss wie die Apagogie direkt zu dem erforderlichen Erkenntnisprinzip des gesuchten Beweises führt oder indirekt, indem man genötigt ist, aus der bisherigen Hypothesis noch weitere, mittelbare Folgerungen zu ziehen oder gar mit einer ganz neuen Hypothesis denselben Versuch zu machen, liegt die eine oder die andere Weise vor, auf die nach Aristoteles *τὸ δ'ἐξ ἀρχῆς περαίνεται.* Im ersten Falle kommt nämlich die Vollendung unmittelbar *δι' ὁμολογίας* zustande, im letzteren nur mittelbar *διά τινος ἄλλης ὑποθέσεως.*

Mit dieser Erklärung lässt sich auch ohne Schwierigkeit die Stelle 50a 32: *ἐξ ὑποθέσεως γὰρ περαίνεται*, in der Sigwart einen besonderen Beweis für die Richtigkeit seiner Erklärung erblickt, in Einklang bringen. Denn hier müssen wir wohl beachten, dass Aristoteles, wie er das gerne tut, schon gleich zu Anfang des Kapitels 44 nicht bloss seine Ansicht betreffs der Zurückführbarkeit der hypothetischen Schlüsse anzeigt, sondern auch den allgemeinen Grund beifügt, weshalb dieselben nicht zurückgeführt werden können. Dieser Grund liegt nach ihm in den Vordersätzen des hypothetischen Schlusses [1]). Werden nun aber hier die Vordersätze als der eigentliche Grund bezeichnet, warum die hypothetischen Syllogismen nicht zurückgeführt werden können, dann ist es undenkbar, dass Aristoteles im folgenden, wo er die beiden ersten Sätze des Kapitels nur weiter ausführt, eine andere Lehre soll vertreten haben. Das aber müsste er, wenn 50a 32 mit dem Worte „*ὑποθέσεως*" nicht der hypothetische Vordersatz, sondern der Schlußsatz des ersten Teiles gemeint wäre. In diesem Falle wäre nämlich der zweite Teil des apagogischen Syllogismus deshalb nicht zurückführbar, weil sein Demonstrandum durch die notorische und zugestandene Falschheit des zum ersten Teile gehörigen Schlußsatzes erreicht wird.

Ganz ohne Zweifel spricht, wie mir scheint, die dritte von Sigwart benützte und oben (S. 26) citierte Stelle aus der Topik für die Richtigkeit der Ansicht, dass Aristoteles mit dem Worte

---

[1]) 50a 17: *οὐ γὰρ ἔστιν ἐκ τῶν κειμένων ἀνάγειν.*

Hypothesis nicht den Schlußsatz, sondern einen Vordersatz des ersten Teiles des hypothetischen Syllogismus gemeint hat. Der Satz: *τὸν γὰρ ἐπὶ μέρους ὁμολογοῦντα καθόλου ἀξιοῖ ὁμολογεῖν, ἐπειδή, εἰ ἑνί, καὶ πᾶσιν ὁμοίως ἀξιοῖ ὑπάρχειν*[1]) scheint mir die Auffassung, als habe Aristoteles bei dem Worte *ὑπόθεσις* den Schlußsatz des ersten Teiles im Auge gehabt, vollkommen auszuschliessen. Denn nicht dieser Schlußsatz ist der eigentliche Grund, warum man von dem, der zugibt, die menschliche Seele sei unsterblich, fordern kann, dass er auch den übrigen Seelen die Eigenschaft der Unsterblichkeit zuerkennt, sondern das hypothetische Uebereinkommen. Zudem handelt es sich in diesem Kapitel gar nicht wie an den bisher angeführten Stellen um den zweiteiligen hypothetischen Syllogismus, sondern nur um die Frage, wie man einen anderen auf Grund eines hypothetischen Uebereinkommens widerlegen kann. Schon aus diesem Grunde kann die Stelle nicht für die Ansicht Sigwarts zeugen, wohl aber gegen sie.

Nach den bisherigen Ergebnissen kann es für mich keine Frage mehr sein, welche Stellung ich auch zu der Deutung einnehmen muss, die Sigwart dem Wort *μεταλαμβανόμενον* gibt. Das aristotelische *μεταλ.* kann unmöglich „dasjenige sein, was syllogistisch erwiesen wird". Denn was syllogistisch erwiesen wird, bezeichnet Aristoteles auch wirklich als erwiesen (*ἀποδέδεικται* 50 a 24), nicht aber als *μεταλαμβανόμενον*; es folgt, wie Aristoteles gerade in dem oben citierten sechsten Kapitel der Topik zeigt, notwendig aus der freiwillig angenommenen *ὑπόθεσις*.

B. Die Ansicht H. Maiers.

In Anlehnung an Sigwart, ihm jedoch nicht in allen Punkten folgend, fasst H. Maier in seiner Syllogistik[2]) die Lehre des Aristoteles von der Hypothesis folgendermassen auf: Zunächst hat Sigwart recht, wenn er leugnet, den apagogischen Schlüssen komme die Bezeichnung *συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως* deshalb zu, weil in dem darin vorkommenden Syllogismus eine *ὑπόθεσις* als Prämisse gebraucht werde. Die Hypothesis, um derentwillen die apagogischen Schlüsse hypothetische Syllogismen genannt werden, ist vielmehr in dem Schlußsatz des ersten Teiles zu suchen. Doch worin besteht sie näherhin? Nach Maier ist die Hypothesis nicht lediglich die Annahme, dass der Schlußsatz der syllogistischen Deduktion falsch ist, wie Sigwart meint. Vielmehr gehören zu ihr drei Dinge: a) die Absurdität dessen, was aus dem angenommenen Gegenteil der zu beweisenden These folgt, b) der Umstand, dass aus der Absurdität des aus dem *ὑποτεθέν* syllogistisch abgeleiteten *ἀδύνατον* die Wahrheit des Demonstrandum folgt, und c) das Zugeständnis von a und b. Den Beweis für seine Erklärung entnimmt

[1]) Die Uebersetzung siehe S. 26.
[2]) H. Maier, Syllogistik II, 236 ff.

Maier vor allem der oben citierten Stelle aus dem Kapitel 23 der ersten Analytiken.

Da diese Auffassung Maiers zur Voraussetzung hat, dass Aristoteles die apagogischen Schlüsse nicht wegen einer Prämisse, sondern auf Grund des Schlußsatzes im ersten Teile zu den hypothetischen Schlüssen rechne, so glaube ich nicht weiter auf die Belege eingehen zu müssen, durch die Maier seine Erklärung im einzelnen zu stützen sucht. Denn um die Auffassung Maiers teilen zu können, müsste ich mich vor allem davon überzeugen, dass seine Voraussetzung richtig ist. Das aber wehren mir die oben gegen Sigwart angeführten Gründe.

§ 3. Vergleich der nichtapagogischen hypothetischen Schlüsse mit den apagogischen.

Unter den Gründen, die Sigwart sowohl als Maier bestimmt haben, nicht in einer Prämisse, sondern im Schlußsatze des ersten Teiles des hypothetischen Syllogismus die ausschlaggebende ὑπόθεσις zu suchen, ist einer darin gelegen, dass sie beide der Ansicht sind, Aristoteles hätte sonst die apagogischen Schlüsse nicht zu den hypothetischen Syllogismen rechnen können [1]). Um meinen bisher vertretenen Standpunkt allseitig zu rechtfertigen, ist es daher notwendig, die oben citierten Stellen auch von diesem Gesichtspunkte aus näher ins Auge zu fassen und zu schauen, worin nach Aristoteles die apagogischen Schlüsse mit den übrigen hypothetischen Syllogismen übereinkommen und worin sie von ihnen verschieden sind. Das Material zu dieser Untersuchung findet sich vor allem in den beiden Kapiteln 23 und 44 des ersten Buches der ersten Analytiken und ist teilweise schon oben geboten worden.

Betrachten wir zunächst das Kapitel 23 nach dieser Richtung hin. Was Aristoteles darin über den apagogischen Syllogismus sagt, lässt sich, wie mir scheint, in folgende Elemente auflösen: Vor allem wird eine Aussage gemacht, die dem, was sich nachher als wahr erweist, kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Diese Aussage ist also notwendig falsch. Wenn sie dennoch von jemanden zum Prinzip eines Schlusses gemacht wird, so ist das ein offensichtliches Zeichen dafür, dass der betreffende von ihrer Falschheit wenigstens noch nicht überzeugt ist. Mit anderen Worten, ein solcher muss es zum mindesten noch für möglich halten, dass sich diese Aussage später als wahr erweist. Denn wovon man wirklich überzeugt ist, dass es falsch ist, aus dem wird doch niemand erst Schlüsse ziehen wollen, um zu erkennen, dass das Gegenteil wahr ist. Daraus aber ergibt sich, dass jene Aussage, von der nach Aristoteles der apagogische Schluss seinen Ausgang nimmt, alle wesentlichen Bestandteile in sich birgt, die nach der oben

[1]) Vgl. Chr. Sigwart, Beiträge 5 und H. Maier, Syllogistik II, 237 Anm.

angeführten Definition zu einer Hypothesis erforderlich sind. Diese Aussage ist also eine wahre Hypothesis im aristotelischen Sinne. Denn sie ist ohne Beweis, aber als möglicherweise beweisbar angenommen, um aus ihr Schlüsse zu ziehen. Einer dieser Schlüsse enthält nun aber eine Absurdität, indem er eine Aussage macht, die unmöglich wahr sein kann, wie z. B. der Schluss, dass das Gerade dem Ungeraden gleich sei. Dadurch wird der Schliessende notwendig zur Umkehr genötigt. Da nach der allgemein gültigen Regel der Syllogistik aus einem wahren Prinzip nie etwas Falsches gefolgert werden kann [1]), muss nämlich der Schliessende hieraus die Ueberzeugung gewinnen, dass seine an den Anfang des Schliessens gesetzte Aussage notwendig falsch ist. Kraft der Grundprinzipien alles menschlichen Denkens und alles Seins, die jedem einleuchtend sind, der Gesetze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten, muss der Schliessende alsdann notwendig zu der Gewissheit kommen, dass das kontradiktorische Gegenteil dessen, was er zu Anfang als möglicherweise wahr angenommen hat, wahr sein muss. Er ist also nun überzeugt, und diese Ueberzeugung gründet sich auf einen wirklichen Beweis, aber nicht auf einen solchen, der direkt durch einen Syllogismus zustande gekommen wäre. Syllogistisch ist nur die notwendig falsche Aussage des Schlußsatzes im ersten Teile gefolgert worden. Die Erkenntnis, dass die Hypothesis notwendig falsch sein müsse, war dann der erste bedeutsame Schritt, der den die Wahrheit Suchenden seinem Ziele positiv näher brachte, wie die Annahme, die Hypothesis könne wahr sein, ihn von der Wahrheit entfernt hatte.

Wie wir sehen, bildet also nach Aristoteles im apagogischen Schlusse eine wahre Hypothesis den Mittelpunkt, um den eine ganze Gruppe von Erkenntnisakten gelagert ist, und können wir schon auf Grund dessen, was sich uns bis jetzt ergeben hat, noch ehe wir die Natur der übrigen hypothetischen Schlüsse näher untersucht haben, die Behauptung wagen, dass Aristoteles gemäss seiner Definition von Hypothesis die apagogischen Schlüsse notwendig als hypothetische bezeichnen musste, und zwar zufolge einer Hypothesis, die als Prämisse den Ausgangspunkt des Schliessens bildet.

Doch schenken wir nun auch noch diesen nichtapagogischen hypothetischen Schlüssen unsere Aufmerksamkeit, um zu erkennen, in welchem Verhältnis der Uebereinstimmung und der Verschiedenheit die apagogischen Schlüsse zu ihnen stehen. Hören wir zunächst, was Aristoteles selbst über diesen Punkt schreibt. Die massgebende Stelle findet sich im Kapitel 44 des ersten Buches der ersten Analytiken. Sie lautet: [die apagogischen Schlüsse] „unterscheiden sich von den vorhin genannten dadurch, dass es dort nötig ist, zum voraus etwas zuzugeben, wenn man nachher zustimmen soll, also z. B. den Satz, dass, wenn gezeigt worden ist, dass es ein Ver-

[1]) Anal. pr. II 2, 53b 7.

mögen gibt für das Entgegengesetzte, auch die Wissenschaft davon [d. h. von diesen sich entgegengesetzten Dingen] eine und dieselbe sei; hier aber stimmt man auch ohne ein solches vorhergehendes Zugeständnis zu, weil das Falsche offensichtlich ist, wie z. B. nach der Annahme, dass der Durchmesser kommensurabel sei, in dem Satze, dass das Ungerade gleich dem Geraden sei“[1]).

Wie jeder zugeben muss, ist es, um das im voraus zu bemerken, ganz unmöglich, aus dieser Stelle allein die Antwort auf unsere Frage zu gewinnen. Gibt sie uns doch nur einen Unterschied zwischen den apagogischen und den übrigen hypothetischen Schlüssen an, nicht aber sagt sie uns, was denselben nach Abzug dieser Verschiedenheit noch Gemeinsames bleibt. Das aber müssen wir auch wissen, um auf unsere Frage die richtige Antwort geben zu können.

Um zu der richtigen Antwort zu kommen, wenden wir am besten hinsichtlich der nichtapagogischen hypothetischen Syllogismen dasselbe Verfahren an, das wir oben bei den apagogischen eingeschlagen haben. Zerlegen wir also diese nichtapagogischen hypothetischen Syllogismen in die Elemente, aus denen sie nach der von Aristoteles im Kapitel 44 gegebenen Beschreibung zusammengesetzt sind. Fassen wir zunächst das Beispiel ins Auge, an dem Aristoteles diese Syllogismen erklärt, so zeigt sich uns im Hinblick auf die apagogischen vor allem eine grosse Uebereinstimmung mit denselben darin, dass hier wie dort eine blosse Annahme den Ausgangspunkt des Schliessens bildet. Wie im apagogischen Syllogismus z. B. die Annahme nicht bewiesen ist, dass der Durchmesser kommensurabel ist, so ist hier nicht bewiesen und auch nicht aus sich schon evident, dass zwei sich entgegengesetzte Objekte nur durch zwei verschiedene Wissenschaften erkannt werden können, wenn sich ein und dasselbe Vermögen nicht auf einander entgegengesetzte Dinge erstrecken kann. Dennoch wird hier wie dort aus der blossen Annahme gefolgert, und es ist das auch hier wie dort ein Zeichen, dass der Schliessende der Ansicht ist, dass die Annahme möglicherweise dem wahren Sachverhalte entspricht und darum beweisbar ist. In beiden Fällen haben wir sonach alles das, was nach Aristoteles wesensgemäss zur Hypothesis gehört und kann also schon deshalb nicht gesagt werden, wenn man die Hypothesis, auf Grund deren ein Syllogismus hypothetisch genannt wird, in die Prämissen verlege, dann könnten nicht mehr die apagogischen, sondern bloss die nichtapagogischen hypothetischen Syllogismen als hypothetisch bezeichnet werden.

Betrachten wir nun die Verschiedenheiten. Die offensichtlichste ist wohl darin gelegen, dass im nichtapagogischen hypothetischen Schlusse nicht wie im apagogischen das kontradiktorische Gegenteil dessen, was wahr ist, den Ausgangspunkt des Schliessens, die Hypothesis bildet, sondern einfach ein Uebereinkommen mit sich oder

---

[1]) 50a 32—38

mit einem anderen, — mit wem sagt Aristoteles nicht, ist auch einerlei — demzufolge etwas zugestanden werden soll, sobald etwas anderes als erwiesen gilt. Wird dieses andere als nicht zutreffend erwiesen, dann wird natürlich dementsprechend auch das kontradiktorische Gegenteil von jenem angenommen werden dürfen. Diese Verschiedenheit des nichtapagogischen hypothetischen Syllogismus von dem apagogischen hat zur Folge, dass in ihm nicht wie im apagogischen Syllogismus notwendig ein Schlußsatz gefolgert werden muss, der offensichtlich etwas Falsches aussagt. Aber anderseits ist auch kein Schlußsatz von solcher Beschaffenheit, dass man ihn annehmen müsste. Wie die Prämisse, aus der er gefolgert wird, frei angenommen ist, so bleibt es auch dem Belieben eines jeden anheimgestellt, dem Schlußsatz beizustimmen oder ihn zu verwerfen. Wohl kann man genötigt sein zuzugeben, dass dieser Schlußsatz mit logischer Notwendigkeit aus jener Prämisse folgt, aber deshalb braucht man nicht auch schon gleich anzunehmen, derselbe sei sicher wahr oder sicher falsch. Dazu ist nur der genötigt, der der zu Anfang gesetzten Hypothesis zugestimmt hat.

So besteht denn, wie Aristoteles im obigen Citat mit Recht hervorhebt, hinsichtlich der Notwendigkeit, dem aus der Hypothesis gezogenen Schlußsatze zuzustimmen oder ihn abzulehnen, ein bedeutender Unterschied zwischen den nichtapagogischen hypothetischen Schlüssen und den apagogischen. In ersteren ist diese Notwendigkeit einzig dadurch bedingt, dass jemand die Hypothesis angenommen hat, in letzteren hingegen nicht. Dass z. B. der Satz, Gerades sei gleich Ungeradem, falsch ist, muss jeder zugeben, ob er die Annahme, der Durchmesser sei kommensurabel, mitmacht oder nicht. Dagegen braucht nur der zuzugeben, dass es für zwei entgegengesetzte Dinge auch zwei verschiedene Wissenschaften geben müsse, welcher der Annahme zugestimmt hat, dass dies der Fall sein müsse, wenn keine Dynamis einander entgegengesetze Dinge zum Gegenstande haben könne.

In beiden Fällen findet also eine *ὁμολογία*, eine Uebereín- oder Zustimmung statt. Nur ist sie in dem einen Falle notwendig und unbedingt (*μὴ προδιομολογησάμενοι* 50 a 36), in dem anderen hingegen *δεῖ προδιομολογήσασθαι* (50 a 33). Diese Verschiedenheit der Schlußsätze im ersten Teile der hypothetischen Schlüsse in Hinsicht auf die ihnen zu erteilende Zustimmung hat naturgemäss auch eine Verschiedenheit hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit zur Folge. Jener Schlußsatz, dem man notwendig und unbedingt zustimmen muss, ist keine Hypothesis mehr, jener hingegen, dem man nur unter der Voraussetzung, dass man vorher eine andere Hypothesis mitgemacht hat, beizustimmen braucht, ist gegenüber der ersten nur eine zweite Hypothesis. Geht man dennoch von diesem nur bedingt Zustimmung heischenden Schlußsatze zu dem Demonstrandum

über, so kann man schon hier sagen, dass *τὸ δ'ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ἄλλης ὑποθέσεως*.

Was folgt nun aus dem Gesagten für unsere Frage? Ohne Zweifel geht aus den bisherigen Darlegungen klar hervor, dass der Unterschied zwischen den nichtapagogischen Schlüssen und den apagogischen ganz ausserhalb ihres hypothetischen Charakters liegt. Er ist allerdings letzten Endes darin begründet, dass die Hypothesis des apagogischen Schlusses immer das kontradiktorische Gegenteil dessen ist, was sich als wahr erweist, jene des nichtapagogischen hypothetischen Syllogismus hingegen nicht. Aber das berührt doch nicht den hypothetischen Charakter als solchen. Sonst müsste uns auch der Umstand, dass der Mensch mit Vernunft begabt ist, das Tier aber nicht, verbieten, vom Menschen sowohl wie vom Tiere zu sagen, sie seien Lebewesen. Wie der Begriff Lebewesen der Gattungsbegriff ist, dem die Begriffe Mensch und Tier als Artbegriffe untergeordnet sind, so ist auch der Begriff hypothetischer Syllogismus nach Aristoteles als ein Gattungsbegriff aufzufassen, dem auf der einen Seite der apagogische Schluss und auf der anderen die nichtapagogischen hypothetischen Schlüsse als Artbegriffe unterstellt sind.

Wieviele Unterarten von nichtapagogischen hypothetischen Schlüssen Aristoteles noch weiterhin unterschieden hat, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, da er gegen Schluss des schon öfters citierten Kapitels 44 der ersten Analytiken zwar schreibt: „Es gibt noch viele andere hypothetische Schlüsse, welche ins Auge zu fassen und deutlich nachzuweisen sind. Wir werden ein andermal davon sprechen, wie sie sich voneinander unterscheiden und auf wievielerlei Weise das hypothetische Schliessen geschieht [1]“. Aber es ist in den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles nirgends die Einlösung dieses Versprechens aufzufinden. Für unsere Frage ist es auch nicht von so grossem Werte, dass wir alle diese Unterarten kennen. Es genügt uns zu wissen, dass die nichtapagogischen hypothetischen Schlüsse und die apagogischen nach Aristoteles wohl unter dem gemeinsamen Namen von hypothetischen Schlüssen vereinbar sind und dass mithin auch die Schwierigkeit schwindet, die Sigwart und Maier von dieser Seite her gegen unsere Deutung der aristotelischen Hypothesis erhoben haben.

§ 4. Die Ansichten von Waitz und Prantl.

Nach Waitz hat der apagogische Schluss deshalb einen hypothetischen Charakter, weil er nur für den etwas beweist, der erstens das annimmt, was dem letzten Schlußsatze widerspricht, und zweitens zugibt, dass dieses Angenommene mit jenem Schlußsatze nicht gleichzeitig zu Recht bestehen kann. Er schreibt nämlich: namque ut fiat, necesse est sumere quod conclusioni repugnet, quod si revera

[1]) 50a 39 ff. Die Uebersetzung ist von H. Bender übernommen.

repugnare et cum eo, cui repugnat simul consistere non posse negetur ab altero, deductio locum non habet“ [1]). Diese Ansicht widerspricht der von mir vertretenen nicht, gibt aber meines Erachtens nicht vollständig wieder, was zum apagogischen Schlusse gehört. Damit derselbe hypothetisch genannt werden kann, ist nicht bloss das von Waitz Angeführte erforderlich, sondern ausserdem, dass der Schliessende zu Beginn seines Schliessens noch keine Gewissheit darüber hat, welcher von den zwei sich kondradiktorisch entgegengesetzten Sätzen die Wahrheit enthält.

Prantl verlegt zwar die Hypothesis, um derentwillen der apagogische Schluss als hypothetischer Syllogismus bezeichnet wird, in eine Prämisse, aber dennoch muss ich auch von ihm abweichen. Denn es will mir seine gesamte Auffassung vom hypothetischen Syllogismus nicht recht gefallen. Er schreibt nämlich: Schon Aristoteles selbst hatte (Anal. pr. I 23 u. 29) den Ausdruck *τὸ μεταλαμβανομενον* von jenen Schlüssen gebraucht, welche auf einer unbestimmten Voraussetzung beruhen, und welche er *συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως* nannte, und es hatte das *μεταλαμβάνεσθαι* schon bei ihm entschieden den Sinn, dass irgend etwas an der mit Unsicherheit und Unbestimmtheit ausgedrückten Voraussetzung nun in anderer Wendung („*μετα*–“) dazu genommen werden müsse, um auf dieses hin zu einem Schlusse gelangen zu können. . . . Jedenfalls bestand Aristoteles auf der Ansicht, dass, wenn auch ein Bestandteil einer Voraussetzung in bestimmterer Fassung hinzugenommen werde, doch das Ganze der Voraussetzung auf einem blossen Zugeständnisse beruhe (z. B. der Bestand des Kausalnexus zwischen Vorder- und Nach-Satz in einem hypothetischen Urteile oder die erschöpfte Möglichkeit in einem disjunktiven Urteile muss eben kurzweg zugestanden werden, wenn je ein Schluss erreicht werden soll), und darum hat diese ganze prekäre Art der Aussage für Aristoteles keinen apodiktischen Wert“ [2]).

In dieser Erklärung scheint mir vor allem nicht berücksichtigt zu sein, dass Aristoteles nicht bloss die nichtapagogischen hypothetischen Schlüsse als hypothetische bezeichnet, sondern ebenso die apagogischen. Sonst könnte Prantl nicht so betonen, dass im hypothetischen Syllogismus die Voraussetzung unbestimmt gefasst sei. Im apagogischen Schluss ist die Voraussetzung ebenso bestimmt gefasst wie das Endresultat, es ist nur nicht so sicher erkannt. Es kommt in ihm auch nichts hinzu, was dieser Voraussetzung eine bestimmtere Fassung geben würde, vielmehr kommt etwas hinzu, was ihr das Wenige von Bestimmtheit im Sinne von Wahrscheinlichkeit, was sie hat, noch vollends nimmt. Und was dann folgt, gründet nicht mehr in dem ursprünglieh gemachten Zugeständnis, sondern in der Anerkennung des Gesetzes vom Widerspruch und

---

[1]) Th. Waitz, Organon I 427.

[2]) C. Prantl, Gesch. der Logik I 378.

jenes vom ausgeschlossenen dritten. Dass Prantl diese Ansicht vertritt, hängt wohl damit zusammen, dass er um keinen Preis zugeben will, Aristoteles habe die hypothetischen Syllogismen der nacharistotelischen Logik noch nicht gekannt. Aber Zeller hat recht, wenn er Prantl vorwirft, er vermische zwei verschiedenartige Dinge, wenn er (Gesch. der Log. I 295) die von anderen vermisste Berücksichtigung der hypothetischen Schlüsse in den Bemerkungen über die Voraussetzungsschlüsse (*συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως*) Anal. pr. I 23. 40 b 25. 41 a21 ff. c. 29.45 b 22; c. 44 suche. Denn „Ar. bezeichnet als hypothetische Schlüsse diejenigen, welche von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehen; w i r verstehen darunter solche, deren Obersatz ein hypothetisches Urteil ist; dieses Beides fällt aber gar nicht notwendig zusammen: eine unbewiesene Voraussetzung kann auch in einem kategorischen Satz ausgedrückt, umgekehrt ein hypothetischer Satz vollkommen erwiesen sein, und die gleiche Behauptung kann möglicherweise ohne Aenderung ihres Sinnes sowohl kategorisch als hypothetisch gefasst werden. Unsere Unterscheidung des Kategorischen und Hypothetischen betrifft ausschliesslich die Form der Urteilsbildung, nicht aber die wissenschaftliche Gewissheit der Sätze“ [1]).

Was aber speziell wieder das Wort *μεταλαμβανόμενον* angeht, so erscheint es mir nach allem, was sich uns bisher ergeben hat, nun als vollkommen ausgeschlossen, dass Aristoteles damit den Sinn verbunden hat, den Prantl darin zu finden glaubt. Denn betrachten wir seine nichtapagogischen hypothetischen Schlüsse, so finden wir in ihrem Schlußsatze weder etwas, das „in anderer Wendung dazu genommen“ wird, noch wird darin ein anderes als das s c h o n zu B e g i n n d e s S c h l i e s s e n s vorausgesetzte Prinzip zu Hilfe genommen. Im apagogischen Syllogismus aber gründet zwar der zweite Teil in einem anderen Prinzip als der erste, aber dieses Prinzip ist weder eine blosse Annahme, noch eine Hinzunahme zu nennen. Denn das Gesetz des Widerspruches tritt uns nach aristotelischer Anschauung mit unabweisbarer Gewalt entgegen [2]), und statt dass es sich zu der ursprünglichen Voraussetzung des apagogischen Schlusses hinzunehmen liesse, nötigt es vielmehr zu deren Aufgeben.

---

4. Kap. Die aristotelische Verwendung des Wortes Hypothesis ausserhalb des Syllogismus.

Nachdem ich so glaube gezeigt zu haben, dass Aristoteles in seiner Syllogistik der von ihm gegebenen Definition von Hypothesis treu geblieben ist und dass er diesem Worte nicht durch Anwendung auf den Schlußsatz eines Syllogismus eine der ursprünglichen ent-

---

[1]) Ed. Z e l l e r, Philosophie der Griechen II 2 [3] 228, 2.
[2]) Met. III 3, 1005b 23 f.

gegengesetzte Bedeutung gegeben hat, ist es zur vollständigen Lösung unserer Aufgabe vor allem von Wichtigkeit, zu untersuchen, welche Bedeutung das Wort Hypothesis dann hat, wenn der Stagirite dasselbe einmal ausserhalb seiner Lehre vom Syllogismus und dennoch erkenntnistheoretisch gebraucht. Hat es hier dieselbe Bedeutung wie im hypothetischen Syllogismus, oder eine ganz andere. oder zwar eine andere, aber der ersten analoge?

Schon der Umstand, dass das Wort ὑπόθεσις von Aristoteles überhaupt ausserhalb seiner Lehre vom Syllogismus verwendet wird, bringt es mit sich, dass diese Gebrauchsweise etwas von jener abweicht, die wir bisher behandelt haben. Denn bei Aristoteles ist mit Ausnahme der Induktion nur im Syllogismus die Rede vom Beweisen [1]). Gebraucht also der Stagirite das Wort Hypothesis ausserhalb seiner Lehre vom Syllogismus, so ist von vornherein zu erwarten, dass er hier kein Gewicht darauf legt, hervorzuheben, dass die Hypothesis eine bloss beweisbare Annahme sei. Es wird ihm hier mehr um das andere Merkmal der Hypothesis zu tun sein, nämlich darum, dass die Hypothesis eine Annahme ist, aus der etwas gefolgert wird. Das Merkmal der Beweisbarkeit und des faktisch Nichtbewiesenseins braucht natürlich deshalb auch nicht formell ausgeschlossen zu sein. Es ist nur nicht ausdrücklich erwähnt. Wenn Aristoteles z. B. in seiner Metaphysik XIII 8, 1083 b 6 von mathematischen Hypothesen redet, so meint er, wie der ganze Zusammenhang zeigt, ohne Zweifel auch hier solche Voraussetzungen, die nicht bewiesen sind, aber vorläufig so angenommen werden, als wären sie bewiesen. Nur sagt er das nicht eigens [2]).

Die grösste Abweichung von der syllogistischen Bedeutung des Wortes Hypothesis enthalten jene Texte, in denen der Stagirite den Ausdruck ἐξ ὑποθέσεως dem Worte ἁπλῶς gegenüberstellt. Es sei nur ein Beispiel dafür zitiert: In seiner Politik heisst es VII 1332a 8—10: „Schon in der Ethik sagten wir, die Glückseligkeit sei eine Wirksamkeit und eine vollkommene Ausübung der Tugend, und zwar nicht ἐξ ὑποθέσεως, sondern ἁπλῶς". Wie der ganze Zusammenhang zeigt, gibt C. Stahr ἐξ ὑπ. richtig wieder, indem er übersetzt: „abhängig von gewissen Umständen" [3]).

Besondere Beachtung verdient die Gegenüberstellung von τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον und τὸ ἁπλῶς ἀναγκαῖον oder einfach τὸ ἐξ ἀνάγκης. Wie Waitz richtig bemerkt, bezeichnet τὸ ἐξ ὑπ. ἀναγκ., ganz entsprechend dem eben Gesagten, ungefähr dasselbe wie τὸ ἐκ τινῶν ἀναγκαῖον [4]). Näherhin denkt Aristoteles bei diesem Ausdruck

---

[1]) Anal.-post. I 18, 81a 40.

[2]) Vgl. Phys. III 4, 203a 17 und De part. anim. I 1, 639a 19.

[3]) Weitere Belegstellen: Phys. II 9, 199b 34; De gener. et corrupt. II 11, 337b 26 ff.; De coelo I 12, 281b 5; De somno et vigilia 455b 26; De part. anim. I 639b 24, 642a 9; Met. III 2, 1005a 13; Polit. III 5, 1278a 5; IV1. 1288b 28.

[4]) Th. Waitz, Organon II 358.

meistens an den Zweck, der immer nur dann erreicht werden kann, wenn bestimmte Tätigkeiten vorausgeschickt worden sind. Doch ist das, was notwendig ist, nicht etwa der Zweck selbst. Aristoteles unterscheidet wohl zwischen dem, was ὡς τέλος notwendig ist, und dem, was ἐξ ὑπ. sein muss. Z. B. muss die Säge aus Eisen sein nicht ὡς τέλως, sondern ἐξ ὑποθέσεως [1]). Es ist nicht einmal ganz zutreffend, wenn Trendelenburg schreibt: „Die Wirkung des Zweckes auf den Stoff hat Aristoteles das aus der Voraussetzung Notwendige genannt" [2]). Die Wirkung des Zweckes besteht einzig darin, dass derselbe einem zum Handeln Befähigten als erstrebenswert vorkommt und es anlockt. Dass nun aber zur Erreichung dieses Zweckes dieses und jenes notwendig ist, hängt nicht vom Zweck ab, sondern von dem, was zum Zweck in Gegensatz steht. Daraus folgt, dass in dem Ausdruck τὸ ἐξ ὑπ. ἀναγκ. das Wort ὑπόθεσις nicht, wie Trendelenburg meint, einfach gleich τέλος gesetzt werden kann. Diese Hypothesis wird vielmehr durch zweierlei konstituiert: einmal durch den Wunsch, einen bestimmten Zweck zu erreichen; sodann durch den Umstand, dass der Erreichung dieses Zweckes ein bestimmtes Hindernis im Wege steht. Streng genommen hat nicht einmal der Wunsch, den Zweck zu erreichen, seine adäquate Ursache im Zweck. Denn es muss ja noch das Erkennen des Zweckes vorausgehen, ehe er gewollt werden kann [3]). Also drückt im obigen Ausdruck das Wort Hypothesis viel mehr aus als den blossen Zweck.

Manchmal verbindet Aristoteles mit dem Ausdruck τὸ ἐξ ὑπ. ἀναγκαῖον auch noch einen ganz anderen Gedanken: nämlich den des zeitlichen Geschehens. Was einfachhin notwendig ist, ist zugleich auch ewig. Was dagegen nur hypothetisch notwendig ist, ist nur notwendig, weil diese oder jene Ereignisse eingetreten sind oder weil ein bestimmter Zweck erstrebt wird, zu dessen Erreichung aber bestimmte Hindernisse überwunden werden müssen [4]).

Sodann begegnet uns bei Aristoteles öfters der Ausdruck πρὸς ὑπόθεσιν. Die Stellen, an denen dieser Ausdruck vorkommt, weisen keine ganz einheitliche Bedeutung von ὑπόθεσις auf. An einigen derselben, z. B. Polit. IV 7, 1293b 4; VII 9, 1328b 39, steht ὑπόθεσις wieder ganz im Gegensatz zu ἁπλῶς, In der Metaphysik dagegen heisst es einmal: „Erdichtet nenne ich das einer vorgefassten Meinnug Angepasste (τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον XIII 7, 1082b 3). Offenbar steht das Wort ὑπόθεσις hier wieder mehr in jener Bedeutung, die uns vom hypothetischen Syllogismus her bekannt ist. Aber es ist doch ein kleiner Unterschied vorhanden. Denn handelt es sich im Syllogismus um weitere Erkenntnisse, die sich ganz natür-

---

[1]) Vgl. Phys. II 9, 200a 13 und De part. anim. I 1, 639b 24—27.

[2]) Ad. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II 33—36 (Leipzig 1870).

[3]) Vgl. J. Gredt, Elementa philosophiae I 481 und II 161.

[4]) Vgl. De gener. et corrupt. II 11, 337b 35.

lich und notwendig aus der Hypothesis ergeben, so hat Aristoteles hier wohl mehr den objektiven Sachverhalt im Auge, der verdreht wird. Denn statt seiner wird etwas angenommen, was tatsächlich nicht gegeben ist.

Wenn es dann aber weiterhin am Schluss desselben Kapitels der Metaphysik heisst: „Von ihren Voraussetzungen aus haben sie darum recht, schlechthin aber nicht“ [1]), so treten uns hier die beiden vorhin genannten Bedeutungen in ihrer Vereinigung entgegen. Das Wort *ὑπόθεσις* steht hier sowohl im Gegensatz zu *ἁπλῶς* oder *ὅλως*, als auch zur Bezeichnung dessen, aus dem eine bestimmte Aussage mit Recht gefolgert werden kann.

Endlich stossen wir bei Aristoteles auch auf den Ausdruck *κατὰ τὰς ὑποθέσεις*. So schreibt er Met. XIV 3, 1090a 27: „Es ist *κατὰ τὰς ὑποθέσεις* nicht erlaubt, solches zu sagen.“ Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Wort *ὑπόθεσις* hier nur die Bedeutung von Voraussetzung hat, aus der sich bestimmte Folgerungen ergeben.

---

5. Kapitel.
Nähere Bestimmung und Wurzel der Vieldeutigkeit des Wortes Hypothesis bei Aristoteles.

Ueberblicken wir nun diese Zusammenstellungen noch einmal, so müssen wir unweigerlich zugeben, dass das Wort Hypothesis bei Aristoteles erkenntnistheoretisch keine einheitliche Bedeutung hat. Es zeigen sich viele Unterschiede. Doch, so müssen wir nun weiter fragen, schliessen diese Verschiedenheiten der Bedeutungen etwa alle Uebereinstimmung aus, sodass wir in Aristoteles einen Mann erblicken müssen, der sich um die Bedeutung der von ihm gebrauchten Worte nicht viel gekümmert und sich darum oft widersprochen hat? Mir scheint nicht. Vielmehr glaube ich hier, wie schon oben (S. 21), dieselbe Erscheinung feststellen zu dürfen, die wir bei allen analogen Begriffen und Worten haben. Wie wir z. B. das Wort „gesund“ nicht bloss, wie es seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechen würde, auf einen bestimmt gearteten Organismus anwenden, sondern auch auf die Gesichtsfarbe, die Arznei und anderes mehr, aber immer nur insoweit, als diese Dinge zu der Gesundheit des Organismus in Beziehung stehen oder uns wenigstens daran erinnern, so wendet Aristoteles auch das Wort Hypothesis zwar in verschiedener Bedeutung an, nichtsdestoweniger aber ist nicht zu leugnen, dass allen diesen Bedeutungen ein bestimmtes Merkmal oder ein bestimmter Sachverhalt zukommt, der sie wieder einigt.

Doch welches ist dieses Merkmal? Stellen wir jene zwei Bedeutungen, die wohl am weitesten auseinander liegen und die ein-

---

[1]) Met. 1082b 32 f.: *διὸ πρὸς μὲν τὴν ὑπόθεσιν ὀρθῶς λέγουσιν, ὅλως δ' οὐκ ὀρθῶς.*

zigen inneren Unterschiede enthalten, — denn dass Aristoteles das Wort Hypothesis das eine Mal direkt zum Syllogismus in Beziehung bringt und das andere Mal nicht, kann gewiss als eine Aeusserlichkeit angesehen werden — nämlich Hypothesis als unbewiesene Prämisse, aus der etwas gefolgert wird, und *ἐξ ὑποθέσεως* im Gegensatz zu *ἁπλῶς*, zur Vergleichung nebeneinander, so finden wir als das gemeinsame Element folgendes: Hier wie dort ist das, was mit dem Worte Hypothesis ausgedrückt ist, als das Prinzip oder als der Grund und Boden gedacht, aus dem etwas anderes, sei es nun eine neue Erkenntnis oder die Berechtigung einer Behauptung oder sonst etwas, herauswächst. Dass dieser Sachverhalt im hypothetischen Syllogismus vorhanden ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber er ist auch dort vorhanden, wo Aristoteles den Ausdruck *ἐξ ὑπ.* dem Umstandswort *ἁπλῶς* gegenüberstellt. Denn jedem, der die diesbezüglichen Stellen auch nur flüchtig betrachtet, muss zum Bewusstsein kommen, dass hier überall ein Verhältnis von Grund und Folge oder, was in unserer Frage dasselbe ist, ein Verhältnis von Ursache und Wirkung zugrunde liegt [1]). Wo aber das der Fall ist, haben wir einen Sachverhalt vor uns, der das Recht begründet, hier das Wort Hypothesis anzuwenden. Denn dieses Wort bedeutet ja, wie wir gleich zu Anfang gesehen haben, seiner etymologischen Ableitung nach nichts anderes als Fundament und Grundsetzung.

Immerhin erheischt die Tatsache, dass Aristoteles das Wort Hypothesis erkenntnistheoretisch in verschiedener Bedeutung gebraucht hat, eine Erklärung. Mir scheint nun der Grund dafür vorzüglich in jener Lehre von Potenz und Akt zu liegen, von der wir schon oben gesprochen haben. Denn nur wo Potenz und Akt unterschieden werden, kann innerhalb der empirischen Welt von einem Werden des einen sinnenfälligen Dinges aus einem anderen die Rede sein. Wo aber nichts wird, sondern alles nur ist, da kann auch nicht das eine in Abhängigkeit von dem anderen sein. Ebensowenig kann dann das eine, man nehme es erkenntnistheoretisch oder ontologisch, aus dem anderen folgen. Was bleibt also anderes übrig, als dass nach einer solchen Weltanschauung jedes Ding zu allem anderen, was mit ihm die empirische Welt ausmacht, hinsichtlich seines Werdens und Seins als in einem Verhältnis der Unabhängigkeit stehend gedacht wird. Darum war es denn auch vonseiten Platons ganz konsequent gedacht, dass er die empirischen Dinge nur zu den Ideen in Beziehung brachte, und es wäre uns unerklärlich, wenn wir in seiner Philosophie das Wort Hypothesis in so verschiedenartiger Bedeutung vorfänden wie in jener des Aristoteles. Bei dem Stagiriten dagegen braucht uns diese Verschiedenartigkeit nicht in Erstaunen zu setzen. Weil Aristoteles alles Werden mit

---

[1]) Der Ansicht, dass dem Ausdruck *ἐξ ὑποθέσεως* in seiner Gegenüberstellung zu *ἁπλῶς* das Verhältnis von Grund und Folge zugrunde liegt, ist auch **Waitz** in seinem Aristotelis Organon II 358.

Hilfe seiner Unterscheidung von Potenz und Akt erklärt und nach ihm ein Ding der empirischen Welt immer nur aus einem anderen derselben Ordnung hervorgeht [1]), sodass bei jedem Neuentstehenden nicht weniger als vier Hauptklassen von Ursachen mitwirken müssen [2]), so hat in seiner Philosophie die analoge Verwendung des Wortes Hypothesis ganz gut Platz. Denn nach einer solchen Philosophie ist keine Ursache die Totalursache eines Dinges, sondern immer nur im Vereine mit anderen wirksam. Und darum ist auch keine Ursache die einzige Grundlage oder Hypothesis eines Dinges. Je nachdem nun das Wort Hypothesis angewandt wird, um die Abhängigkeit oder Herkunft eines Dinges von dieser oder jener Gattung von Ursachen auszudrücken, erfährt also seine Bedeutung eine Abwandlung. Weil aber in jeder dieser Verwendungen der Gedanke zugrunde liegt, dass die Wirkung aus der Ursache, die Folge aus dem Grunde hervorgeht, wie sich die Wirklichkeit aufbaut auf der vorausgegangenen Möglichkeit, so bleibt überall die Grundbedeutung des Wortes Hypothesis gewahrt und ist allen Bedeutungen ein Merkmal gemeinsam, das sie trotz ihrer Verschiedenheit wieder zu einer Einheit verbindet.

---

6. Kapitel.
Die *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* des Aristoteles.

Zur tieferen Erfassung des innersten Kerns einer Sache trägt es immer wesentlich bei, auch zu wissen, was zu dieser Sache im Gegensatz steht, was sie also nicht ist. Es hiesse darum die Untersuchung, was Aristoteles alles in das Wort Hypothesis hineingelegt hat, nicht vollständig zu Ende führen, wollte ich nicht auch der Frage näher treten, was Aristoteles als *ἀνυπόθετον* bezeichnet hat.

Fassen wir zunächst das Wort *ἀνυπόθετον* selbst ins Auge und befragen wir es nach seiner rein sprachlichen Bedeutung, so führt uns seine Zusammensetzung aus *ἀν* und *ὑπόθετον* zu der einzig möglichen Uebersetzung von „nicht hypothesiert“ oder keine Hypothesis habend. Nun hat sich uns bisher als das charakteristische Wesensmerkmal der aristotelischen Hypothesis ergeben, dass dieselbe, mag Aristoteles das Wort in seiner Lehre vom Syllogismus gebrauchen oder ausserhalb derselben, immer als ein Grund gedacht ist, aus dem erkenntnistheoretisch etwas anderes folgt. Das, was folgt oder, besser gesagt, gefolgert wird, verhält sich zu dem, aus dem es folgt, wie die Entelechie (der Akt oder die Wirklichkeit) zu ihrer Dynamis (Potenz oder Möglichkeit). Denn bevor es gefolgert wurde, war es weder aktuell in ihm, noch gar nicht, also

---

[1]) Met. XII 3, 1070a 4 *ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται ἡ οὐσία.* Vgl. hierzu Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles 62 und 183; ferner Cl. Baeumker, Das Problem der Materie 247 ff.

[2]) Met. V 2, 1013b 16 ff.

nur in dem mittleren Zustande des ὂν δυνάμει. Darnach zu schliessen, kann also das aristotelische ἀνυπόθετον, wenn es erkenntnistheoretisch gebraucht wird, nur das Attribut jenes logischen Grundes sein, aus dem gefolgert wird, ohne dass er selbst noch weiterhin aus einem anderen, früheren Grunde deduzierbar ist.

Doch wie kommen wir zur Erkenntnis dieses ἀνυπόθετον? Nach Aristoteles ist nichts leichter als das. Denn es ist nicht einmal möglich, diese Erkenntnis nicht zu haben. Ist doch nach dem Stagiriten das erste, keine Hypothesis mehr habende erkenntnistheoretische Prinzip zugleich auch das bekannteste und gewisseste von allen, hinsichtlich dessen man nicht irren kann[1]).

Wem diese Eigenschaften der ἀρχὴ ἀνυπόθετος zukommen, darüber ist sich Aristoteles vollkommen klar. Es kann nach ihm nur der Satz vom Widerspruch sein. Diesen formuliert er folgendermassen: „Es ist unmöglich, dass dasselbe ein und demselben zugleich und in derselben Beziehung zukomme und nicht zukomme“[2]). In diesem Satze, so fährt Aristoteles an der oben zitierten Stelle weiter, erfüllen sich die genannten Erfordernisse (ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν b 23). „Denn niemand kann glauben, dass dasselbe sei und nicht sei, wie manche meinen, dass Heraclit behauptet. Denn es braucht einer nicht, was er sagt, auch zu glauben“ (b 23—26)[3]).

Wenn also von irgend einer Erkenntnis gesagt werden dürfte, sie sei uns angeboren, so müsste es offenbar jene sein, die den Satz vom Widerspruch zum Gegenstande hat. Ebenso dürfte sich aus dem Gesagten mit voller Evidenz ergeben, dass dieser Satz vom Widerspruch nach aristotelischer Anschauung eines Beweises weder bedürftig noch fähig ist. Denn wo eine gegenteilige Ansicht nicht möglich ist, hört notwendigerweise auch das Beweisen auf.

Trotzdem ist für uns noch nicht alles Dunkel von jenem ἀνυπόθετον des Aristoteles gewichen. Es bleibt noch die Frage, in welchem Verhältnis dieses ἀνυπόθετον zur Hypothesis steht.

Als Ausgangspunkt unserer weiteren Untersuchung möge ein Satz dienen, den wir in der Metaphysik des Stagiriten an eben jener Stelle finden, an der er über die Bedingungen und die Eigenschaften des ersten Erkenntnisprinzips handelt. Dort heisst es: „Denn ein Prinzip, das jeder notwendig inne hat, der irgend etwas von dem Seienden auffasst, ist keine ὑπόθεσις mehr“[4]). Betrachten wir diesen Satz in seinem Zusammenhang mit dem oben über die Eigenschaften des ersten Prinzips und dann über den Satz vom Widerspruch Gesagten, dann ist er ein sicherer Beweis dafür, dass Aristoteles

[1]) Met. III 3, 1005b 11—14: βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην . . . καὶ ἀνυπόθετον.

[2]) Ebd. b 19: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

[3]) Weiteres über den Satz vom Widerspruch siehe bei W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles (Dissert., Breslau 1905) 27.

[4]) Met. III 3, 1005b 15.

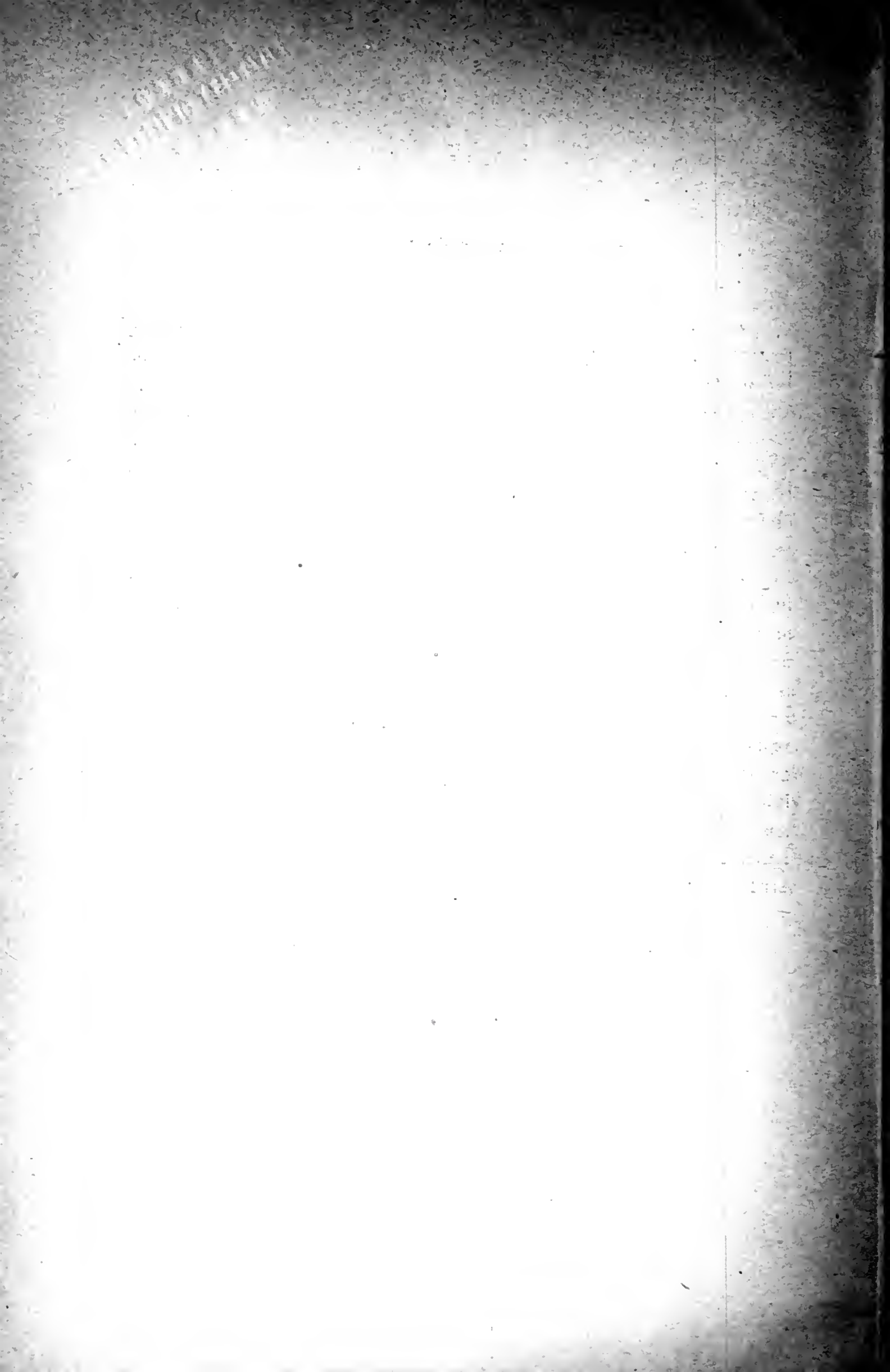
sein ἀνυπόθετον nicht mehr als ὑπόθεσις bezeichnet wissen will. Es ist das eine wichtige Erkenntnis. Denn fassen wir bloss das Wort ins Auge, so liegt keine Unmöglichkeit vor, auch von einer ὑπόθεσις ἀνυπόθετος zu sprechen. Wenn Aristoteles dennoch leugnet, die πρώτη ἀρχή oder der Satz vom Widerspruch könne jemals eine ὑπόθεσις sein, so darf das als ein Zeichen dafür angesehen werden, dass er sich der einmal aufgestellten Definition von Hypothesis stets bewusst geblieben ist. Er mag das Wort in analoger Bedeutung gebrauchen, es aber in einer Bedeutung anzuwenden, die zu der ursprünglich aufgestellten Definition im direkten Widerspruche stände, bringt er nicht über sich. Das aber müsste er, wenn er gestattete, dass auch noch das erste erkenntnistheoretische Prinzip als Hypothesis bezeichnet werden könne. Denn ist es nach der Definition jeder Hypothesis wesentlich, dass sie als beweisbar angenommen wird, ohne jedoch faktisch bewiesen zu sein, so ist klar, dass in der logischen Ordnung schliesslich alle anderen Erkenntnisse als ὑποθέσεις dienen können, nur nicht das erste Prinzip. Denn sie alle können entweder aus einer noch früheren Erkenntnis gefolgert oder wenigstens indirekt auf sie zurückgeführt werden[1]). Das erste Erkenntnisprinzip dagegen kann, weil ihm erkenntnistheoretisch nichts mehr vorausgeht, niemals als bloss beweisbar angenommen werden.

Ist nun deshalb die Erkenntnis dieses ἀνυπόθετον etwa auch die denkbar vollkommenste? Keineswegs. Wer nichts weiter als dieses erste Erkenntnisprinzip erkennen würde, hätte die allerunvollkommenste Erkenntnis. Denn es gibt keinen Satz, der so allgemein und darum so unbestimmt wäre, wie jener vom Widerspruch[2]). Geht doch dieser, wie kein anderer ganz unmittelbar aus der Natur des allgemeinsten Begriffes, des Seiënden hervor. Auch die Erkenntnis, mittels deren wir den Inhalt dieses Satzes vom Widerspruch erfassen, muss demnach die denkbar unbestimmteste sein, mit anderen Worten erkenntnistheoretisch κατ' ἐξοχήν ein ὄν δυνάμει bilden, das seine Entelechie und Vollkommenheit erst in den aus ihm deduzierten Folgerungen findet.

---

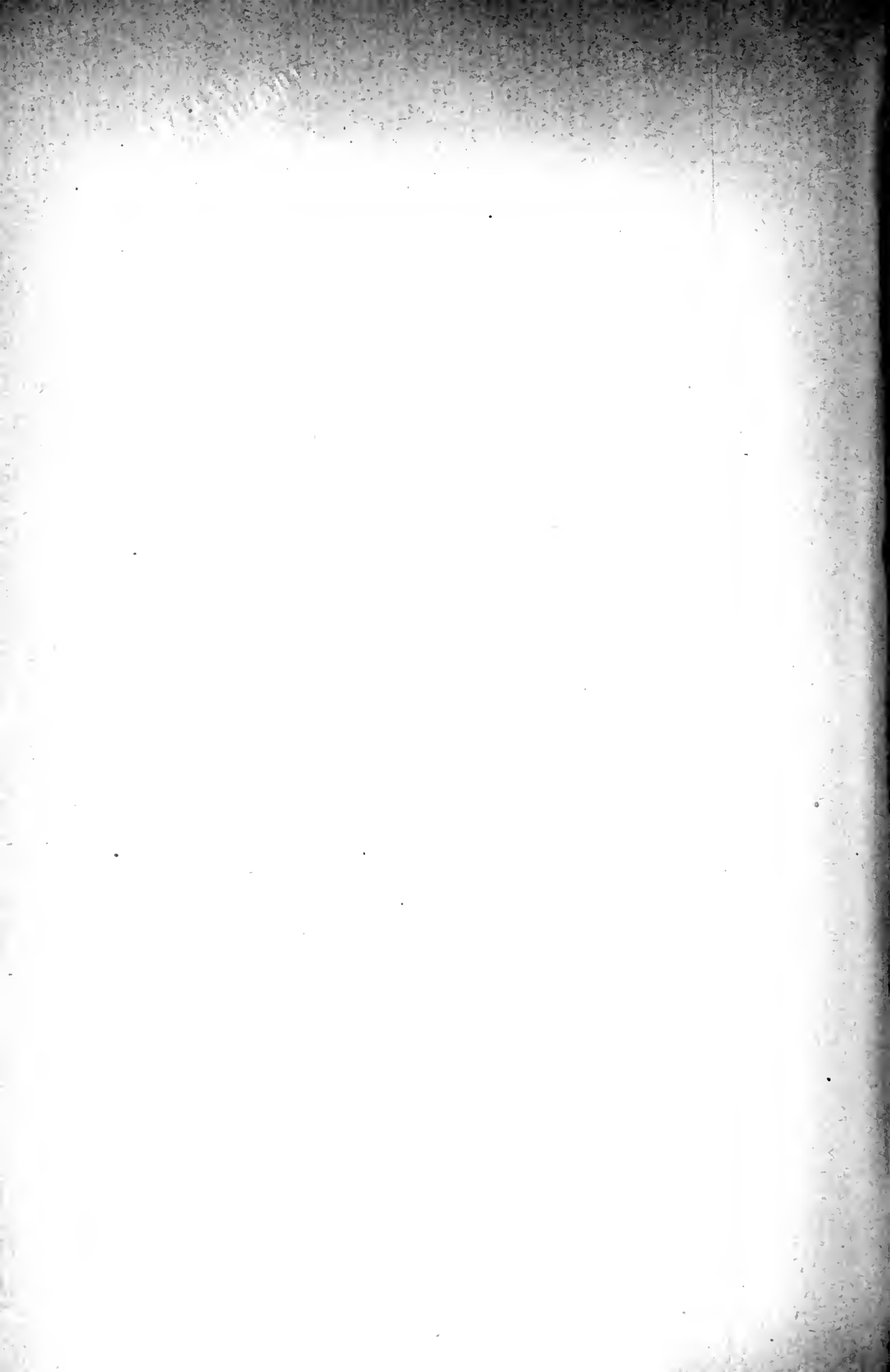
[1]) Met. III 3, 1005b 32 ff.

[2]) Mit Recht schreibt Thomas von Aquino: In XII libros Metaphysicorum, l. IV, lect. II. Opera omnia 24, 477b (Paris 1875 [Vivèsausgabe]): Sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus, una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia, alia, qua componit et dividit, in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis est dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium, omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo."



Lebenslauf.

Ich bin geboren am 6. Mai 1884 in Fisch, Kreis Saarburg, Regierungsbezirk Trier. Mein Vater Nikolaus Thiel und meine Mutter Maria geb. Altenhofen leben noch beide. Von Ostern 1898 bis Ostern 1903 besuchte ich das humanistische Gymnasium in Saarlouis und von da an bis Ostern 1905 jenes in Boppard a. Rh. Nach Ablegung der Reifeprüfung trat ich in die Benediktinerabtei Maria Laach ein. Dort oblag ich zwei Jahre dem Studium der Philosophie. Alsdann besuchte ich vier Jahre die theologische Schule in der Erzabtei Beuron. Im Herbst 1913 kam ich nach Rom auf die internationale Benediktinerakademie St. Anselmo. Der Ausbruch des österreichisch-italienischen Krieges nötigte mich, mein Studium zu unterbrechen, nachdem ich in der Philosophie die licentia docendi erhalten hatte. Von Ostern 1917 an besuchte ich die Universität in Freiburg. Ich hörte die Herren Professoren Cohn, Finke, Geyser, Göller, Hilling, Himstedt, Husserl, Krebs und Sauer. Allen diesen Herren sei an dieser Stelle herzlich gedankt für alle Förderung, die ich durch sie erfahren habe. Besonderen Dank schulde ich Herrn Geheimrat Finke. Ebenso danke ich namentlich Herrn Professor Geyser, der mich auf das Thema meiner Dissertation hingewiesen und bei der Ausarbeitung bereitwilligst mit seinem Rate unterstützt hat.



END OF

TITLE